METAPHYSIK DES WORTES

PHILOSOPHIE

METAPHYSIK DES WORTES

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

GENEHMIGT

VON DER PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

RHEINISCHEN FRIEDRICH WILHELMS-UNIVERSITÄT

ZU BONN

VORGELEGT VON

P. L. BRUNS

AUS WISSEL (N'RH.)

BONN · HOFBAUER-VERLAG · 1937

Berichterstatter: Prof. Dr. Behn

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

INHALTS-VERZEICHNIS

A. Einführung.

B. Abhandlung.

I. Die Metaphysik des Wortes

a) vor Platon
Urauffassung: Sprechen = Nennen. — Name = Gegenstand. — Das Problem.

b) bei Platon
Schwierigkeit der Erklärung. — Verknüpfung der Wortphilosophie mit der Ideenlehre. — Platons Abhängigkeit von Heraklit und Sokrates. — Platons Ideenlehre. — Das Problem. — Platons Problemstellung und Lösung. — Folgerungen.

c) Platon-Aristoteles.

d) bei Augustin
Wortlehre und Erkenntnislehre. — Die Seelenlehre als Grundlage der Erkenntnistheorie. — Sinneserkenntnis. — Das Wort als Erkenntnisvermittler. — Lehrproblem. — Aufgabe des Wortes. — Wertschätzung des Wortes im augustinischen Denken. — Symbolik des Wortes.

II Die Metaphysik des Wortes nach Thomas v. Aquino.
Einl. Stellung der Wortphilosophie im thomistischen Denken.

a) Das Wort im Allgemeinen.
Träger des Namens ‚Wort'. — Kurze Skizzierung seines Wesens.

b) Das innere Wort.

1) Das innere Wort als Faktor der intellektiven Erkenntnis. — Inhalt. — Notwendigkeit. — Das innere Wort als Sein und als Sosein.

2) Das Wesen des Zeichens.
Beziehung zum Objekt. — Beziehung zur Erkenntnisfähigkeit. — Art der Beziehung. — Lösung von Schwierigkeiten. — Bild und Zeichen.

3) Das innere Wort als Zeichen.
a) Als signum formale. — b) Als signum naturale.

c) Das äußere Wort.

1) Naturhafter Drang nach dem äußeren Wort. Geheimnisvolle Verbindung zwischen Geist und Welt. — Mittlerstellung des äußeren Wortes. — Worthaftigkeit des Gedankens.

2) Das Wort als Zeichen.
Zeichenfunktion des Wortes. — Das Wort in seiner generellen Bedeutung. — Aristoteles Perihermenias. — Das Wort als willkürliches Zeichen. — Dauerhaftigkeit des Wortes. — Moderne Ansichten. — Primärer Inhalt. — Sekundärer Inhalt. — Joh. a S. Th.

3) „Seele" im Wort.
Geist/Sinnlichkeit des Wortes. — Das sinnlose Wort. — ‚Universalität' des Wortes.

4) Symbol oder Zeichen.
a) Unterschied bezüglich der Zuordnung: Mittelstellung des Symbols zwischen natürlichem und konventionellem Zeichen. — Verknüpfung des Symbolbegriffs mit der causa exemplaris. — Wort und Symbol. — Wort und poietisches ‚Symbol'. — Willkür im Symbolerkennenden. — Rodin's Plastik: ‚die Kathedrale'.
b) Unterschied bezüglich der Darstellungsfunktion: Doppelinhalt des Symbols. — Wortsymbolik im modernen Idealismus.

5) Autonomie oder Heteronomie.
Empirismus, — Idealismus. — Realismus. — Nomina ante res oder nomina post res?

6) Macht und Ohnmacht des Wortes.
Dreifache Kraft des Wortes aus seiner Beziehung zur Idee, zum angesprochenen Individuum und zum gemeinten Gegenstand. — Mythische und magische Kraft des Wortes.
Ohnmacht des Wortes im Wesen begründet. — Sonderstellung des Wortes infolge der ‚Adäquatheit' seines Bezeichnens.

7) Wort und Eigenname.

C. Zusammenfassung.

A. EINFÜHRUNG

„Wort, Ursymbol der Menschheit, Erstgeburt der Weisheit, erstes Geschenk dem leibvermählten Geiste, Mysterium du und Offenbarung, Seele du und Leib!" (1). So beginnt Otto Miller seinen Hymnus auf die Würde des Wortes. Und denkt Miller an dieser Stelle auch zunächst an das Kunstwerk des Dichters, nicht weniger staunend steht der denkende Mensch vor jedem lebendigen Wort, auch wenn es in der Alltäglichkeit des menschlischen Daseins gesprochen ist.

Dieser Sinn für die edelste faßbare Leistung des Geistes ist nicht ein besonderes Merkmal unserer Kultur, er zierte schon das geistig so hochstehende Griechenland, er tat sich kund vor aller gewollten Philosophie in den Zaubersprüchen und Beschwörungsformeln der primitiven Völker, in ihrer ganzen mystischen Auffassung vom Wort; denn solange der Mensch mit Menschen verkehrt, so lange erfüllt das Wort seine Aufgabe, „hebt es aus den Erscheinungen der sichtbaren Welt ihre Wesenheit ans Licht, ruft es die Menschen beim Namen und die Dinge bei ihren Eigenschaften." (2).

Das metaphysische Wesen, die Wesensaufgabe des Wortes nach thomistischer Auffassung darzustellen, ist das Ziel dieser Arbeit. Der hl. Thomas hat zwar keine Wortphilosophie geschrieben, aber er schuf eine Worttheologie vom verbum divinum. Als natürliches Rüstzeug verwandte er dabei die Ausführungen seiner großen Vorgänger aus der griechischen und lateinischen Welt über das Wort, die eines Platon, Aristoteles und eines hl. Augustin.

Unsere Darstellung beginnt daher mit einem kurzen geschichtlichen Überblick über das Wortproblem bei den genanten Philosophen. Wenn wir dabei Platon etwas mehr berücksichtigen, so nur deshalb, weil Platon mit der überkommenen Auffassung als erster gründlich brach. Aristoteles dagegen kann mehr zurücktreten, weil er dieses Thema weniger ausführlich

behandelt und zudem seine Ansicht mit der des hl. Thomas sich deckt. Daß in das Wortproblem die Erkenntnisfrage tief hineingreift, folgt vor allem aus der Thomas eigenen Zielsetzung seiner Ausführungen. Sein Ziel ist das verbum divinum, das innertrinitarische Produkt göttlichen Erkennens. Daher behandelt er besonders das innere, geistige Wort, das Produkt menschlichen Erkennens als das eigentliche Analogon für das verbum divinum.

Unsere Art der Betrachtung des Wortes ist die logisch-metaphysische. Der Gegenstand ist die von Thomas „erste intellektive Handlung" genannte einfache Erfassung des Gegenstandes (3), näherhin in diesem Akt das geistige, innere Wort und sein sinnhaftes Korrelat, das äußere Wort. Wir untersuchen das Wesen des inneren Wortes genetisch und ontisch, schälen dann das Wesen seines äußeren Zeichens, des äußeren Wortes, heraus, das in sich die transzendentale Beziehung zum innern Wort einschließt. Dabei betrachten wir das Wort immer losgelöst von seiner bedeutungsvollen und bedeutungsverleihenden Umgebung, vom Satz, der nächsthöheren Zeicheneinheit für die Sinneinheit Urteil, also nur als Träger der generellen Bedeutungseinheit, der Bedeutungssubstanz. Es kommen hier also nicht zur Sprache die beiden Nebenwerte des Wortes — die übrigens nur dem hic et nunc gesprochenen Wort eignen — der „Gefühlston" und seine „okkasionale Bedeutung", die im Satzzusammenhang durch bestimmte Situationen aus der generellen eingeengt wird. Die psychologische, philologische und phonetische Seite des Wortes bleibt also unberücksichtigt. (4).

Ist aber eine solche Betrachtung des Wortes, unabhängig vom Satz und darüber hinaus von der Stilgestalt, gerechtfertigt? Wird das Wort nicht erst aus diesem Kontinum von Satz und Stilgehalt heraus isolierbar? M. a. W., hat es sein Verhältnis der Zuordnung zu einer oder mehreren Bedeutungen nicht der Wirklichkeit oder wenigstens der Möglichkeit zu verdanken, Glied eines Satzes zu sein oder zu werden, so daß das isolierte Wort dem Satz gegenüber das sachlich Sekundäre wäre? Dafür spricht die Funktion des Verstehens, und die sollte doch wohl maßgebend sein, da das Wort ja wesentlich Verständigungsmittel ist; denn das Verstehen ist nicht ein

„Weiterkriechen an den Wörtern, ein bloßes Aggregieren von Wörtern, sondern ein konstruktives, in charakteristischen Phasen gegliedertes Vorwegnehmen ihrer Sinnbeziehung" (5), die erst aus dem Rahmen des Satz- oder Stilkontinuums heraus wirksam wird. Und weisen nicht auch die Bedeutungsänderungen auf das Wort als Glied eines Satzzusammenhanges, und nicht auf das isolierte Wort? Diese Eigentümlichkeiten sind selbstverständlich; denn die Sprache ändert sich nur im Gebrauch, und im Gebrauch tritt das Wort nicht isoliert auf, sondern nur als Teil eines Urteils, auch wenn es Aufforderungen oder Ausrufe sind, die aus einem einzigen Wort bestehen.

Und doch bleibt unsere, vom Satz „unabhängige" Betrachtungsweise gerechtfertigt; denn streng genommen ist sie nicht unabhängig, da ihr Objekt rein theoretisch das Wort als Träger der Bedeutung ist. Wir untersuchen nicht, welches die Bedeutung eines konkreten Wortes ist, das hic et nunc die Funktion des Wortes ausübt, sondern die Funktion des Wortes als solchen.

B. ABHANDLUNG

I. Die Metaphysik des Wortes

Die Metaphysik des Wortes vor Platon

Solange der Mensch über äußere Erscheinungen sich philosophische Gedanken gemacht hat, so lange ist wohl neben der Erkenntnis der Dinge auch das Instrument der Erkenntnisvermittlung, das Wort, Gegenstand seines Nachdenkens gewesen. Ja, das Wort wuchs dem primitiven Denker über seine eigentliche Aufgabe hinaus, es wurde Erkenntnis m i t t e l im strengen Sinne, in der mythischen Sprachauffassung sogar mit dem Gegenstand identisch, es wurde vergöttlicht (6).

Uns interessiert hier vor allem das Werden der g r i e c h i s c h e n Wortphilosophie. Sie ist, wie das aus der oben angegebenen Volksansicht hervorgeht, in ihren Anfängen und Folgerungen stets innig mit der Erkenntnistheorie verknüpft. Die allgemeine U r a u f f a s s u n g war: Sprechen = Nennen, d. h. sich in Beziehung setzen mit den Dingen. Aber dieses In-Beziehungtreten mit dem Gegenstand vermittels des Wortes war ein ganz eigenartiges. Das Wort war das einzige Mittel zum erkannten Gegenstand hin und wurde wegen der sprachlichen Gleichbehandlung mit dem Ding auch wesentlich mit ihm gleichgesetzt. „Durch das ganze griechische Altertum hindurch zieht sich als volkstümlich der Glaube, daß zwischen den Worten und den von ihnen bezeichneten Gegenständen ein notwendiger, geheimnisvoller Zusammenhang bestehe, so daß der Mensch unbewußt, wie unter Leitung höherer Mächte, in den Wörtern, mit denen er Dinge und Personen benennt, deren innerstes Wesen und zukünftiges Schicksal wie in einem ihm selbst noch unverständlichen Symbole darstelle (7)". In dieser mythischen Auffassung sieht Schwalbe den Grund für das häufige Etymologisieren und Deuten von Namen und

Wörtern bei den Tragikern. Auch Platon, der jedoch schon etwas tiefer hineinschaut in die Wesensfunktion des Wortes, will in seinen Dialogen, besonders im Kratylos, durch die langen etymologischen Erklärungen von Namen in ironischer Weise diese Auffassung treffen.

Aus dieser mythischen Anschauung einer magischen Verbinbindung von Wort und Ding erstand in der griechischen Philosophie das erste — und bis Platon das einzige — Sprachproblem, das in der Frage nach der ὀρθότης τῶν ὀνομάτων gipfelte: Ist das Wort das natürliche Zeichen für das Ding? Oder besitzt es wenigstens die Eigenschaft, daß durch den Namen das ganze Wesen des genannten Gegenstandes adäquat umschlossen und erkennbar ist? Die Lösung dieser Frage blieb bis Platon wesentlich dieselbe und fußte immer wieder auf der magischen Verbindung zwischen Wort und Gegenstand. Wie in der Erkenntnistheorie, so fehlte auch in der Sprachtheorie das Mittelglied: der Begriff. Heraklit lehrte die Identität von Wort und Sein: Wie der Inhalt des Seins, so ist auch der Inhalt des Wortes fließend. Das äußert sich in der Vieldeutigkeit und dauernden Grenzverschiebung, im Bedeutungswandel. Gorgias aus Leontini hält die Aufgabe des Wortes, das Wesen der Dinge widerzuspiegeln und nachzubilden, für unmöglich; denn da er sieht, daß Worte mit den bezeichneten Dingen nicht wesensgleich sind, folgert er, daß Worte nie die Dinge mitteilen können, sondern eben nur Worte (8). Gorgias denkt für seine erkenntnistheoretischen Kenntnisse richtig. Er sieht, wie alle Philosophen bis Platon, nur die einfache Beziehung zwischen Wort und Ding. Erst wo in der Erkenntnistheorie der Begriff oder die Idee zwischen Subjekt und Objekt tritt, und erst in dem Augenblick, wo in der Sprachphilosophie erkannt wird, daß nicht eine einfache Relation besteht zwischen Wort und bezeichnetem Gegenstand, sondern daß mit dieser Relation die andere sich kreuzt: Zeichen — Begriff, erst da kann die richtige Zeichenfunktion des Wortes gefunden werden. Platon bringt in seiner Ideenlehre dafür das nötige Rüstzeug mit. Vor ihm schließt daher die Periode der Sprachwissenschaft ab, die die in der Volksmeinung liegende, mystische und mythische Beziehung zwischen Name und Gegenstand untersucht, und es beginnt die tiefer for-

schende Untersuchung nach dem Zusammenhang zwischen Wort und Begriff.

Die Metaphysik des Wortes bei Platon

Platon ist der erste der griechischen Philosophen, der für unser Problem von größerer Bedeutung ist. Wegen mannigfacher Schwierigkeiten ist es nicht so leicht, seine Ideenlehre und Wortphilosophie aus seinen Schriften heraus systematisch zu ordnen und darzulegen. Nicht nur, daß seine Ideenlehre in sich nicht so ganz klar ist, dazu kommt die dreifache Stufe seiner philosophischen Entwicklung, die Zeit des sokratischen Begriffs, der ontologischen Ideenlehre und in der Altersperiode die Betonung der logischen Seite der Ideen. Das Werk, das hauptsächlich unser Thema behandelt, wird von den Platonforschern in die verschiedensten Lebensabschnitte verlegt. Auch bezüglich der Reihenfolge der in Frage kommenden Dialoge „Kratylos" und „Theaitet" herrschen die mannigfaltigsten Meinungen (9). Ferner ist die Auffassung vom „Kratylos" auch unter den Fachgelehrten sehr umstritten (10).

Um in das Wesen und in die Aufgabe des Wortes nach Platon gebührend eindringen zu können, ist es notwendig, seine Auffassung bezüglich der beiden Beziehungsobjekte, Idee und Erscheinungsding, wenigstens kurz zu erörtern.

Wie jeder Philosoph nie ganz selbständig ist, sondern stets mehr oder weniger das geistige Erbe seiner Lehrer übernimmt, so lassen sich auch in der platonischen Philosophie zwei Grundbestände seiner beiden Lehrer feststellen, die heraklitische materialistische Lehre des Kratylos und die idealistische Begriffslehre des Sokrates (11). Und doch ist Platons System, wenn man überhaupt von einem System reden kann, nicht eine bloße Synthese aus beiden, sondern als Ganzes etwas wesentlich Neues. Platons Stärke liegt nicht im Empirischen des Heraklit, nicht in der sokratischen Begriffsauffindung, sondern in seiner Begriffswissenschaft oder Ideenlehre. Diesem muß sich alles als dem prius unterordnen, auch seine Wortphilosophie, soweit er sie an einer Stelle eingehend — im „Kratylos" — behandelt hat.

Aus der ganzen Anlage dieses Werkes, aus der übermütigen Überlegenheit, mit der Platon das Wortproblem behandelt, geht hervor, daß er in diesem Punkte von vornherein auf einem ganz anderen Standpunkte steht als sein Lehrer. Nicht die lebhaften dialektischen Auseinandersetzungen und Etymologien lassen seine Ansicht reifen, sie ist in seiner philosophischen Grundauffassung, metaphysisch und erkenntnistheoretisch, jetzt schon wenigstens soweit bestimmt, daß er sich mit offener Ironie des heraklitischen Erkenntnismittels, der Etymologie, bedient, „wie es nur einer tut, der sich" — nicht als gelehriger Schüler des Kratylos — „weit auf diesen Weg vorgewagt hatte, ehe er sich überzeugte, daß es ein Holzweg war" (12).

Wir wundern uns daher nicht über die relative Dürftigkeit seiner sprachlichen Beobachtungen (13), die sich zudem fast nur auf die spekulative Sprachphilosophie beziehen und kaum das Empirische der Grammatik berücksichtigen. Auch seine ontische Methode folgt aus seiner philosophischen Weltanschauung. Platon erforscht immer nur den Inhalt des Sein, nie sein Werden. Daher seine Problemformulierung: Welches ist der Seinsgehalt des Wortes? Nicht genetisch: Welches ist der Ursprung der Sprache?

Wegen der innigen Verbindung von Sprachphilosophie und Erkenntnistheorie bezw. Metaphysik werden wir Platons Ansichten über das Wort als Bedeutungsträger aus seiner Erkenntnis- und Ideenlehre heraus zu entwickeln suchen (14).

Das Ziel jeder Philosophie ist nach Platon die Erkenntnis des Wahren, des wahrhaft Seienden (ὄντως ὄν), d. i. der Ideen. Die Erscheinungswelt ist wandelbar, flüchtig in ihrem Sein, im Verhältnis zum Sein der Idee: Nichtsein. Daher gibt die Sinneserkenntnis kein Wissen (ἐπιστήμη), sondern höchstens Meinung (δόξα). Diese von Kratylos übernommene heraklitische Ansicht vom flüchtigen Sein der Erscheinungswelt und seiner Unfähigkeit, als Gegenstand des Wissens zu dienen, wirkt sich in der Wortphilosophie Platons gegen die Bedeutungslehre des Kratylos aus, und zwar nur wegen der grundsätzlichen Möglichkeit wahren Wissens, die Platon mit Sokrates gegen die Herakliteer vor jeder philosophischen Erörterung als gegeben annimmt.

Wie ist die Möglichkeit absoluter Erkenntnis zu verwirklichen? Die Lösung findet Platon in seiner Ideenlehre. Vornehmlich Begriffe des ethischen und mathematischen Gebietes fesseln ihn, eine Eigentümlichkeit, die der ganzen Philosophie bis Aristoteles eigen ist. Aber uns interessiert nur die Art seines Denkens. Gomperz sucht die Annahme objektiver Ideen bei Platon vor allem durch zwei Denkmotive zu begründen, die Verdinglichungs- und Typisierungstendenz (15), die sich bereits in der sokratischen Begriffslehre keimhaft zeigten und von Plato weiterentwickelt wurden. Im Gegensatz zu Heraklit und den Eleaten, die die Welt des Werdens an die Spitze stellten, ihr allerdings auch die Absolutheit versagten, hob Platon die von Sokrates gefundenen Definitionen als das Sein heraus und verdinglichte sie zu Ideen, die als Realitäten über dem Reich des Sinnlichen schwebten.

Nahm er aber eine Verbindung zwischen den beiden Reichen an, und wie suchte er sie zu erklären? Die Einzeldinge aus der Region des Sinnlichen und damit Unvollkommenen, Flüchtigen und Vergänglichen nehmen teil an dem Sein der Ideen. Diese objektiven Begriffe untersuchte Platon sowohl in ihrer Beziehung zu einander als auch zur sinnlichen Welt. Hier fand er nun, daß sowohl die einer höheren Idee untergeordneten Begriffe als auch die einzelnen Dinge mit der höheren Idee durch die Beziehung einer gewissen Gemeinschaft in Verbindung stehen. Die Gemeinschaft der Begriffe untereinander verstand er als eine Inhärenz, die er κοινωνία nannte. Die Begriffe greifen also ineinander und können zur Einheit der Idee führen, wie Platon, ganz gemäß seiner weiteren philosophischen Spekulation von der Einheit, auch tatsächlich in seiner weiteren philosophischen Entwicklung zur einen Idee des Guten kommt, die er zuweilen mit Gott gleichsetzt (16). Die Beziehung zwischen Idee und Einzelding bezeichnet er mit μέθεξις, Teilnahme am Sein der Idee. Das Einzelding *ist* nur und ist nur *das, was* es ist, durch die Teilnahme an der Idee (17). Worin diese Teilnahme bestehen soll, darüber hat Platon sich nie klar geäußert, sondern seine Untersuchung nach Angabe des Aristoteles andern überlassen (18).

Aus der Transzendenz der Idee gegenüber den Dingen entspringt folgerichtig die platonische Erkenntnislehre. Weil das

sinnliche Ding wegen seines relativen Nichtseins nicht Objekt einer absoluten Erkenntnis sein kann, sucht Platon eine direkte Verbindung zum eigentlichen Erkenntnisobjekt, zur Idee, und findet sie durch die Hypothese von der Präexistenz der Seele. Mit Aristoteles hat er das schon gemein, daß er infolge der seinsmäßigen Verbindung von Leib und Seele im Menschen die Gebundenheit der Erkenntnis ans Sinnliche verlangt. Eine direkte Schau der Ideen ist dem Menschen daher unmöglich. Aber in der Seele hat sich infolge einer früher gehabten Ideenschau ein Restbestand der geschauten Idee erhalten. Gelegentlich einer sinnlichen Anschauung nun erinnert sie sich wegen der Ähnlichkeit dieser Vorstellung mit der entsprechenden Idee dieser Idee. Also Wiedererinnerung (ἀνάμνησις) ist das Wesen absoluten Erkennens und Wissens. Erkennen ist platonisch gesprochen, ein Sich-versenken in die Tiefen der eigenen Seele, ein Schöpfen aus eigenem Schacht. Die sinnlichen Erscheinungen sind aber bei der Schau der Ideen von mehr als rein okkasionaler Bedeutung. In den sinnlichen Vorstellungen, die sie geben, haben wir eine Art von subjektiven Begriffen, die als unvollkommene Abbilder der Urbilder durch die Erinnerung die frühere Ideenschau in der Seele erwecken. Wir haben also bei Platon in der wahren Erkenntnis drei Faktoren: die subjektive Vorstellung vom Erscheinungsding, das Erscheinungsding als unvollkommenes Abbild der Idee und die Idee als das Urbild. Diese Feststellung ist wichtig für die folgende Erörterung über die Funktion des Wortes.

Das erste philosophische Problem griechischer Sprachwissenschaft erstand aus der mythischen Anschauung einer magischen Verbindung zwischen Name und Ding und gipfelte in der Frage bezüglich der ὀρθότης τῶν ὀνομάτων. Man faßte ὀρθότης= Richtigkeit in dem Sinne: der Name ist das natürliche Zeichen des Gegenstandes, so daß man aus dem Namen direkt das Wesen des Dinges abzulesen vermag. Das Wort ist also die sinnliche Ausführung der Idee, die lautliche Verkörperung des Wesens des Dinges (19). Diese Antwort war bedingt durch die einseitige philosophische Einstellung auf den Kosmos. (Erst Sokrates lenkte die Aufmerksamkeit auf den Begriff.) Weil eben der Begriff zwischen Subjekt und Objekt fehlte, fand man nur diese Lösung. Platon führte den subjektiven Be-

griff ein und konnte so die Problemstellung vertiefen und erweitern zu der Frage: Welcher Zusammenhang besteht zwischen Wort und Begriff? Die vorsokratische Philosophie schloß vom Wort auf das Sein, kam also nur zu einer rein äußeren Objektivität. Platon betonte den Vorrang des Begriffs und des Denkens. So weist sein „Wort" als Zeichen hin auf die innere Objektivität (20). In der Folgezeit dehnen Aristoteles und die Stoa das Problem noch weiter aus auf die Verbindung zwischen Satz und Urteil, ja zwischen Sprechen und Denken überhaupt. War das Problem beim Element des Satzes, beim Wort, gelöst, so war dadurch zum wenigsten auch die Richtung zur Lösung des ganzen Sprachproblems angegeben (21).

Platons ὀρθότης - Begriff ist im Vergleich zu dem seiner Vorgänger ein wesentlich anderer. Das geht aus seiner Fragestellung und aus der Lösung klar hervor. Die „Richtigkeit" des Wortes unterstellt er, d. h. für ihn ist das Wort der Ausdruck des Gedankens und gültiges Erkenntnisobjekt. Er forscht nach dem Prinzip der „Richtigkeit": Ist es die φύσις (Natur und Notwendigkeit) oder die θέσις (freie Satzung)? (22).

Es ist nun interessant zu verfolgen, wie Platons Ansicht, die sich für das freie Prinzip der Verbindung zwischen Wort und Begriff einsetzte, wie diese Ansicht wegen des Ansehens seines Vertreters die folgende Entwicklung beeinflußte; denn sie mußte folgerichtig das innere Wesen der Sprache mehr vernachlässigen und ihr Augenmerk mehr auf die einzelnen äußeren Erscheinungen richten. So entstand die empirische Wissenschaft der Grammatiker. Jene Ansicht, die das Wort als lautliches Abbild und natürliches Zeichen des Begriffs ansah, führte zur Auffassung der Sprache als Einheit und damit zur Förderung der Sprachphilosophie, einer spekulativen Wissenschaft. Und doch drängten neben Platons Auktorität auch innere Gründe nach einer Entwicklung zu grammatischen Untersuchungen. Da man in den Buchstaben oder im Klange eines Wortes seinen Sinn zu finden wähnte, gab man sich ans Etymologisieren und auf diesem Umwege ans Analysieren der Wörter; die Kenntnis und ausschließliche Beschäftigung mit der Muttersprache bestärkte diese Philosophen in ihrer Meinung. Zuweilen fanden sie sogar einen wirklichen „Beweis" in den Eigennamen. Zuweilen! Denn der Eigenname offenbarte

ihnen nur dann mit Sicherheit das Wesen des Bezeichneten, wenn diesem Benannten wirklich vorher auf Grund seiner Wesenseigenschaften der Name gegeben war. Also letzten Endes hatte sich hier nicht die innere Natur (φύσις) des Benannten, sondern das nachträgliche Zuerkennen (θέσις) dieses Namens für diesen Träger, allerdings auf Grund seiner erkannten Wesenseigenschaften, als Prinzip der „Richtigkeit" geltend gemacht.

Auch Platon war, wie die meisten seiner Zeitgenossen, Philosophen und Dichter, wenigstens im Anfange seiner philosophischen Tätigkeit von der Bedeutung der Etymologie überzeugt. Daher auch die Schwierigkeit in der Erklärung des Dialogs „Kratylos". Ob und wieweit Platon im „Kratylos" seine eigene Meinung ausspricht, wenn er den Sokrates im Etymologisieren der Wörter die Lösung des Richtigkeitsproblems erhoffen läßt, kann nicht mit absoluter Sicherheit nachgewiesen werden. Jedenfalls können wir, ohne dem Meister nahe zu treten, annehmen, er habe zu seinem Dialoge bei seinem Lehrer Kratylos die erste Anregung erhalten und wollte hier die philosophische Meinung seiner Jugend einmal gründlich untersuchen. Daher ist Platons Sprache durchaus nicht immer so scherzhaft zu nehmen, wie es den Anschein gibt (23).

Die Aufgabe des Wortes besteht nach Platon darin, als „Offenbarung dessen zu dienen, was wir denkend sagen" (24). Ist dieses nun die Idee oder das konkrete Ding oder der subjektive Begriff? Untersuchen wir zunächst die Möglichkeit der Nachahmung des Wortes bezüglich der drei Fälle.

Das Wort kann niemals Nachahmung der Idee sein. Das widerspricht Platons Ideenlehre. Die Idee allein ist das Sein, das Sinnliche gehört zum Reich des Scheins. Wollte aber das Wort die Idee nachahmen, — wie Platon es scherzhaft in den Etymologien nachzuweisen sucht — so käme nur eine Nachahmung von sinnlich Wahrnehmbarem, also von Schall und Geräusch, in Frage (25).

Auch der konkrete Gegenstand in seiner Objektivität kann nicht der Gegenstand der Nachahmung durch das Wort sein; denn als solcher hat er ja durchaus keine Verbindung mit dem denkenden und sprechenden Subjekt. Es fehlt also das Fundament der Nachahmung, das subjektive Gegebensein,

das der nachahmenden Tätigkeit des Subjektes notwendig vorausgeht.

Es käme also nur das Wesen des Dinges, so wie es subjektiv modifiziert aufgenommen wird im subjektiven Begriff, die subjektive Vorstellung als Gegenstand der Nachahmung in Frage. Ist nun die Beziehung zwischen Wort und Wesen in der Natur des Wesens begründet in dem Sinne, daß das Wort wirkliche Nachahmung dieser subjektiven Vorstellung ist (φύσει), oder beruht die Verknüpfung der beiden auf freigewollter Zuordnung (θέσει)? Die Antwort ist an sich schon durch die vorhergehende Untersuchung gegeben. Wir wollen sie hier noch einmal ausdrücklich, mit Platons eigenen Worten geben.

Sokrates geht in der Bekämpfung der heraklitischen Ansicht des Kratylos schrittweise voran. An Beispielen weist er ihm die Unhaltbarkeit seiner Ansicht nach (26). Er treibt ihn schließlich so sehr in die Enge, daß er seinen heraklitischen Grundsatz: Alle wahre Erkenntnis der Wesen geschieht ausschließlich durch die Wörter! aufgibt (27). Und doch kommt man am Schluß des Dialogs nicht zu einem festen Resultat. Kratylos hält trotz aller Schwierigkeiten an dem Standpunkt Heraklits als dem weit wahrscheinlicheren fest. Platons Ansicht ist der des Kratylos nicht gerade extrem entgegengesetzt. Dadurch, daß er das Wort unter die Kategorie der qualitas reiht, wehrt er sich gegen die Möglichkeit einer völligen Unähnlichkeit zwischen Wort und Begriff; denn der qualitas ist es eigen, nicht durch ein Mehr oder Weniger zum Unähnlichen zu werden, wohl aber der quantitas (28). Bei der Benennung ist die φύσις zwar maßgebend, aber nicht die ideale φύσις, sondern die reale, d. h. die Welt der Anschauung. Der Hauptfaktor aber ist trotz allem die Verabredung und Übereinkunft (ξυνθήκη καὶ ὁμολογία) (29). Die Möglichkeit einer Verständigung durch Wörter und damit für ihre „Richtigkeit" ruht also auf einer doppelten Grundlage: auf Übereinkunft und auf einer gewissen Sachgemäßheit der Wörter.

Steinthal kommt fast zur gleichen Ansicht über Platons Meinung: Das Wort soll nicht notwendig eine μίμησις τῆς οὐσίας τῶν ὄντων sein. Es soll uns nicht das Wesen des Dinges

offenbaren, sondern es steht nur in Beziehung zum Denken. Der Zweck liegt darin, das Bezeichnete auszudrücken, das Gedachte darzustellen. Das direkte Verhältnis des Wortes zur Sache wird von Platon aufgegeben (30).

Ziehen wir noch zur Klärung der im „Kratylos" gefundenen Gedanken Platons die in andern Dialogen sporadisch und beiläufig gemachten Äußerungen zu Rate. Im „Sophistes" wird das subjektive Element im Inhalt des Wortes noch mehr betont. Die Entwicklung zeigt sich in der Formulierung insofern, als im „Sophistes" nicht mehr von δηλώματα τῆς οὐσίας („Kratyl.") die Rede ist, sondern περὶ τὴν οὐσίαν („Soph." 261 E). Das Wort nennt Platon geradezu Zeichen (σημεῖον) (31). In der Politeia nennt er die Wörter Nachahmungen der Vorgänge in der Seele (32).

Was aber bezeichnet das Wort bei Platon? Wegen der realen Trennung zwischen Idee und konkretem Ding hat die Bedeutung des Wortes eine zweifache Seite. Objektiv drückt es das Sein, d. i. die Idee, aus (33), ist aber zugleich subjektiv modifiziert durch die Form der Wahrnehmung (34).

Dasselbe vertritt Deuschle, wenn er bei der Homonomie (Gleichnamigkeit) für Idee und Erscheinungsding im Gegensatz zu Dittrich zwischen genetischer und ontischer Betrachtungsweise unterscheidet. Genetisch gesehen geht der Name primär nicht auf die Idee (das Sein nach Dittrich), sondern über die subjektive Anschauung auf das konkrete Ding. Ontisch, d. h. auf Grund der allgemeinen philosophischen Voraussetzung Platons, nach der die Erscheinungsdinge nur soweit Sein besitzen, als sie am Sein der Ideen teilnehmen, scheint Dittrich Recht zu haben, zumal manche Stellen bei Platon darauf hindeuten (35).

Bezüglich des Umfanges des Wortes weist Platon an den verschiedensten Stellen darauf hin, daß das Wort sich nach der Natur des Begriffes richtet, den es bezeichnet. Wie dieser faßt es eine Vielheit unter einer Einheit zusammen (36). Seine Ansicht über den relativen Wert des Wortes und die Willkür in seiner Wahl hat sich in einer späteren Entwicklungsperiode so weit entwickelt, daß er im 7. Brief sagen kann: „Was aber den Namen der Dinge anlangt, so hat dieser keinen festen Bestand; vielmehr kann, was jetzt rund heißt, ohne weiteres

auch gerade heißen, und was gerade heißt, auch rund: die Vertauschung und entgegengesetzte Benennung ändert an dem festen Bestand der Sache selbst gar nichts" (37).

Wenn wir die neue Wortphilosophie Platons geschichtlich betrachten, wie seine Ansicht nicht jede kontinuierliche Verbindung mit der heraklitischen Ansicht seines ersten Lehrers Kratylos aufgibt, vielmehr einen Restbestand, eine gewisse Sachgemäßheit des Wortes trotz aller Willkür mit ihr gemeinsam hat, wie aber der Einfluß seines zweiten Lehrers Sokrates ihn zur vollen Betonung des Begriffes führt, so sehen wir darin bezüglich des Wortzeichens die Überleitung von Heraklit zu Aristoteles. Und doch hatte Platons durchaus nicht extremes Abrücken vom hergebrachten Stand der Anhänger des Heraklit auch seine üblen Folgen in der griechischen Philosophie. Aus dieser Betonung der Willkür des Wortes wird wenigstens einigermaßen verständlich, wie die Anhänger Heraklits infolge ihrer erkenntnistheoretischen Grundlage daraus auf die Unsicherheit der objektiven Inhalte schließen konnten, zumal viele Erkenntnisvorgänge nicht unmittelbar vom Gegenstand ihren Anstoß bekommen, sondern durch das Wort vermittelt werden. Nehmen wir dazu die wirkliche Vielwertigkeit des Wortes, ferner die noch mögliche Vergrößerung der Vielwertigkeit, wie sie, allmählich aber ständig, im Bedeutungswandel alle Phasen der Wirklichkeit durchläuft. Diese scheinbare Schwäche in der platonischen Wortphilosophie griffen besonders die Sophisten der jüngeren Schule auf, um damit die Relativität der menschlichen Erkenntnis zu beweisen und den Menschen als die feststehende Substanz inmitten des ewigen Wandels alles Seienden hinzustellen, als das „Maß aller Dinge" (Protagoras). Und war Platon ihnen auch sonst nicht darin teilweise entgegenkommen, daß er die Sprache wegen ihrer Sinnhaftigkeit nicht als Quelle der Wissenschaft (ἐπιστήμη), sondern nur der Meinung gelten ließ? Platon allerdings blieb gerade dadurch seiner Ideenlehre treu und traf damit die Ansicht derer, die aus den Worten allein das Wesen der Dinge herauslesen zu können glaubten. Dennoch rückte die nachfolgende Philosophie in ihren würdigsten Vertretern nicht mehr ab von dem durch Platon eingeschlagenen Weg.

Platon — Aristoteles

Bei Platons Forschungen stand immer im Vordergrund die Idee, der λόγος oder der Begriff an sich. Nur vom λόγος her gelangte der Erkennende zu den Dingen (38). Eine Verbindung zwischen Idee und Ding erreichte er durch die Teilhabe (μέθεξις) des Dinges am Sein der Idee. Darin liegt nun einerseits eine gewisse Identität zwischen Idee und Ding, die ja gefordert werden muß für die Wahrheit der menschlichen Erkenntnis; andererseits bleibt doch eine gewisse Nicht-Identität, entgegen dem heraklitischen Prinzip der Identität zwischen Sein und Denken, so daß doch die Trennung zwischen idealer und realer Welt bestehen bleibt. Aristoteles überbrückt diese Kluft durch seine Begriffslehre. Seine Philosophie ist realistischer. Er verknüpft das Subjekt inniger mit dem Objekt, indem er den Intellekt den Begriff direkt aus dem Objekt durch Abstraktion gewinnen läßt und dadurch zur Erkenntnis des Dinges führt. Die allzu „objektive" und dem Erscheinungsding transzendente Idee Platons verbindet Aristoteles möglichst innig mit dem Ding, indem er ihr Immanenz zuschreibt und sie das Wesen des Dinges ausmachen läßt. In der Erkenntnis holt er diese Wesensform nach ihrem intentionalen (nicht physischen) Sein herein ins Subjekt. Er macht dadurch den Geist produktiver als Platon, bei dem die Erkenntnis ja in einer Rückerinnerung an früher geschaute Ideen besteht. Platon geht von der Idee, Aristoteles von der empirischen Gegebenheit aus. Genau dieselbe Fremdheit haftet bei Platon der Idee an gegenüber seinem zweiten sinnlichen Gegenpart, dem Wort. Immer ist es die Idee, die das ganze Gebiet platonischer Philosophie beherrscht und als Herrin in gehörigem Abstande hinter ihren beiden gehorsamen Dienern steht, dem Ding und dem Wort. Liegt darin nicht auch der tiefste Grund für die poetische, ja oft geradezu mythologische Darstellung seiner Gedanken?! Denn gerade in dieser — fast möchte man sagen: systematischen — Vernachlässigung einer strengen Begriffssprache tritt die Konsequenz, mit der er alles Sinnliche der Idee unterordnet, offen zutage So wird auch das Wortproblem von ihm in der ganzen folgenden Zeit seines reichen philosophischen Schaffens, abgesehen von der flüchtigen Bemerkung im 7. Brief, nicht mehr beachtet.

Dagegen folgt bei Aristoteles aus der innigen Verbindung von Idee und Ding in der Erkenntnis konsequent auch die Verbindung zwischen Wort und Ding. Die Gleichnamigkeit für Idee und Ding, deren Erklärung wenigstens für Wörter, die rein abstrakte Begriffe bezeichnen, so schwierig ist, bei Aristoteles ist sie selbstverständlich, eben aus der Genesis seiner Begriffe heraus, die durch Abstraktion aus der sinnlichen Gegebenheit herausgelöst werden, und aus der Wesensaufgabe des Wortes, als äußeres Zeichen dieser geistigen Abbilder der Dinge zu dienen.

Die Metaphysik des Wortes bei Augustin

Der geistige, wenn auch nicht direkte (39), Erbe Platons ist Augustin, und des hl. Thomas weltgeschichtliche Großtat ist die Synthese von Augustin und Aristoteles. Diese Abhängigkeit des Aquinaten fordert eine kurze Darstellung der Wortzeichenlehre, wie sie der große Afrikaner uns gegeben hat.

Es wäre zu verwundern, hätte Augustin, dieser Mann des geschriebenen und gesprochenen Wortes, den ein Zeitgenosse als „Gott der Beredsamkeit" feierte, und der auch als Philosoph von einer solchen Tiefe und Allseitigkeit ist, daß er nicht nur das ganze mittelalterliche Philosophieren befruchtete, sondern auch ein „Urheber modernen Denkens" genannt werden kann, es wäre verwunderlich, wenn ein solcher Mann des Geistes und des Wortes sich keine Gedanken gemacht hätte über die Natur des Wortes und seine Beziehung zum Gedanken. Tatsächlich findet sich das Problem in seinen Schriften immer wieder, vor allem unter dem Gesichtspunkte der Möglichkeit der Gedankenübertragung durch das Wort, als das Problem des Lehrens bezw. Lernens. Die Behandlung des Wortes als Erkenntnismittel verlangt eine kurze Darstellung der Augustinischen Erkenntnislehre, speziell der sinnlichen Erkenntnis. Sie wird auch seine Wortlehre erklären können (48).

Grundlage der Erkenntnistheorie Augustins ist seine Seelenlehre. Er vertritt einen platonischen Dualismus. Leib und Seele sind nicht als unvollkommene Substanzen zu der Einheit einer vollkommenen Substanz vereinigt, wie Thomas im

Gegensatz zum Augustinismus lehrte, sondern beide bleiben getrennt, so, daß aber die Seele als das Geistige und Immaterielle das Überragende im Menschen bleibt. „Der Mensch ist Seele, die einen Leib hat," (43) also nicht etwas Psychophysisches im aristotelischen Sinn. Augustin überbetont die Geistigkeit und vernachlässigt das Körperliche. Daher seine idealistische Erkenntnistheorie (44).

Daraus erklärt sich die eigenartige Unterordnung, ja fast völlige Trennung der empirischen Welt von der geistigen. War bei Aristoteles eine formelle Einwirkung des Sinnlichen auf die Seele möglich wegen ihrer geistigen und sinnlichen Potenzen, so fehlt bei Augustinus diese organische Verbindung im erkennenden Subjekt. Nach ihm vermag ein Niederes nicht kausal einzuwirken auf ein Höheres, wohl umgekehrt (45). Aber auch das zu erkennende Objekt als Wesen bietet keinen Anlaß für eine konveniente Verbindung mit der Seele; denn es ist ja nicht das physische Wesen des empirischen Gegenstandes, das von der Seele erkannt wird, sondern der augustinische Wesensbegriff, die Idee, gehört nach seiner platonischen Auffassung zum selbständigen und getrennten mundus intelligibilis, zum platonischen κόσμος νοητός (46).

Und doch besteht eine Verbindung zwischen dem Geistigen und dem Sinnlichen in der Erkenntnis. Die geistige Seele wirkt aktiv auf das Sinnliche, und zwar die Seele allein (47). Nicht das Organ, sondern die Seele ist Subjekt der Empfindung und des Sinnbildes (48). Der Leib ist nur Bote, der den organischen Eindruck überbringt als Bedingung für das selbständige Hervorbringen der Empfindung durch die Seele. Bei Gelegenheit der sinnlichen Einwirkung bildet also der Intellekt aktiv in sich das entsprechende intelligibile, oder vielmehr: er schaut die Idee, die auf die sinnliche Anregung und Benachrichtigung hin in ihm aufleuchtet (49). Diese Erkenntnis ist daher eine Erinnerung an Gegenwärtiges, ein Schauen der Idee, die im Augenblick der sinnlichen Wahrnehmung im Innern der Seele durch eine von ihr unterschiedene natürliche Kraft bewußt wird. Die Idee erscheint aber nicht losgelöst von der erkennenden Seele, wie es z. B. beim aristotelischen und thomistischen Begriff wegen seiner Herkunft vom Objekt den Anschein erweckt, sondern, was sich von der Seele trennt, ist

nur das Wort als äußeres Zeichen der inneren Idee. Augustin betont die außergewöhnlich innige Verbindung zwischen der Idee und der erkennenden Seele deswegen so nachdrücklich, weil die Idee das Analogon zum Produkt des innergöttlichen Erkennens ist. Die absolute Identität zwischen Gott und göttlichem, ewigem Erkenntnisprodukt, dem Sohne, findet Augustin wieder beim menschlichen Erkennen in der relativen Identität der Seele mit der Idee, die auch vor der Erkenntnis schon drinnen war. Wenn Thomas sagt: Die Seele w i r d alles (in der Erkenntnis), so könnte Augustin den Satz aufstellen: Die Seele i s t alles (50).

Die Sinne haben also auch bei der augustinischen Erkenntnis eine Bedeutung, aber über die Art des Kontaktes zwischen Wirklichkeit und Seele hat Augustin nie eine endgültige und klare Entscheidung gegeben (51). Die Wahrnehmung ist bei der Erkenntnis der äußeren Welt Vorbedingung für ihre Erkenntnis. Sie kommt in gewisser Weise von innen, dem Vorstellungsinhalte nach aber durch die Sinne. Und doch ist die „Einwirkung" von außen nur eine Benachrichtigung, auf die hin die Seele die Idee von den körperlichen Dingen schaut (52).

Nach diesen kurzen Ausführungen über die erkenntnistheoretische Auffassung Augustins wird uns die Aufgabe, seine Ansicht über die Funktion des Wortes zu finden, keine besondere Schwierigkeiten bereiten. Er bleibt sich seiner Eigenart treu, wenn er das Problem nicht in unserer logischen Form stellt, sondern vom Standpunkt des Rhetors an die Frage herangeht: Wie geschieht beim Sprechen die Erkenntnisvermittlung? Ist es eine I d e e n ü b e r t r a g u n g durch den Sprechenden oder eine I d d e e n e r w e c k u n g im Hörenden? Dieses Problem des Lehrens bezw. des Lernens sucht er in seiner Schrift De Magistro zu lösen.

Wir haben gesehen, wie bei der sinnlichen Erkenntnis die Wahrnehmung und das Bild in der Seele hervorgebracht werden, daß aber der Vorstellungsinhalt durch die Sinne in die Seele gelangt. Das Hören von Wörtern ist aber auch ein sinnliches Wahrnehmen körperlicher Dinge. Das Wort ist selbst ein sinnliches Objekt und Zeichen für eine Idee. Beim Hören eines Wortes gelangt nun sein Vorstellungsinhalt in die Seele, jedoch

der der Lautreihe, nicht der Vorstellungsinhalt dessen, wofür das Wort Zeichen ist, d. i. der Idee. Die Idee kommt ganz von innen, oder ist vielmehr schon vorher drinnen, da wir nur das Wort verstehen, dessen Idee wir schon haben. Diese Idee ist natürlich früher einmal bewußt geworden, durch Selbstbetrachtung, Betrachtung der eigenen Seele, wenn es sich um rein geistige Begriffe handelt, durch Produktion der sinnlichen Empfindung auf die Benachrichtigung durch sinnliche Gegenstände hin, wenn Begriffe sinnlicher Gegenstände in Frage kommen. Auf jeden Fall besteht also die Aufgabe des Wortes darin, im Hörenden eine vorhandene Idee wiederzuerwecken (53), nicht darin, die Idee des Sprechenden auf den Hörer zu übertragen; denn dann müßte zwischen Wort und Gedanke ein solch fester Konnex bestehen, daß der Hörende in jedem Falle notwendig den Inhalt des genau gehörten Wortes so versteht, wie der Sprecher das Wort verstanden haben will. Ferner könnte der Hörer nie ein Wort verstehen, dessen Sinn der Sprechende selbst nicht erfaßt hat. Dagegen sprechen aber offenbare Tatsachen (54). Dazu kommt die ganze Aktivität des Schülers beim Lernen, sein inneres Sich-sträuben gegen die Meinung des Lehrers, deren Annahme oder Verwerfung. Wenn Augustin zu dem Schlusse kommt, man lerne eigentlich nie etwas, so ist das natürlich in dem Sinne zu verstehen, daß dem Lernenden durch die Wörter keine neuen Ideen übertragen werden. Übertragung neuer Verknüpfungen von Ideen, d. h. neuer Urteile, ist deswegen nicht ausgeschlossen, auch nicht die Erkenntnis der Verbindung von Ideen mit noch unbekannten Wortzeichen, m. a. W. das Lernen unbekannter Wörter. Darauf kommt Augustin jedoch nicht zu sprechen, und doch würde uns dies bei unserm Problem am meisten interessieren. Trotzdem können wir aus seinen Ausführungen Folgendes als seine Ansicht schließen: Das Wort ist seiner Natur nach ein Zeichen (55), und zwar eins der wichtigsten Zeichen zur Erkenntnisvermittlung, Erkenntnis in seinem Sinne als innersten Prozeß gefaßt, der auch gegenüber einem sinnlichen Objekt ursächlich ganz von der geistigen Seele ausgeht. Die Beziehung zwischen Idee und Wort ist infolgedessen eine äußerst lockere, die sachlich den aristotelischen Begriff der Konventionalität in sich schließt, wenn er ihn auch nicht formell nennt (56).

Man müßte Augustin, den weltberühmten Redner und Lehrer der Beredsamkeit nicht kennen, wollte man aus seiner Überbetonung der Geistigkeit der Seele, aus seiner stark idealistischen Erkenntnistheorie, die die Bedeutung der sinnlichen Welt doch zu sehr vernachlässigt, wollte man aus solchen Eigentümlichkeiten seiner Philosophie auf eine entsprechende Geringschätzung des Wortes schließen. Bis in die letzten Jahre seines Lebens hinein bewahrte er sich nicht weniger Interesse für das Reden und die Sprache als für das Denken und die Begriffe. Interessant wäre es zu verfolgen, wie Augustin sich immer mehr vom rein idealistischen Standpunkte Platons entfernt und Schritt für Schritt wirklichkeitsverbundener wird. In der ersten Periode und in seinen Erstlingswerken kommt auch für ihn die Sinneserkenntnis nicht als Quelle reinen Wissens in Frage; denn nur die Idee ist reines Sein (57). Seine Retractationes und seine späteren theologischen Schriften bringen dann eine Einschränkung oder gar den Widerruf. Daß die Sinneserfahrung, vor allem das sinnfällige Wort Quelle reines Wissens sein kann, bezeugt er ausdrücklich: „Fern sei von uns, die Wahrheit der Sinneserfahrung anzuzweifeln; denn durch sie haben wir Himmel und Erde mit allem, was uns davon bekannt ist, kennen gelernt, soweit es jener, der uns selbst sowohl wie diese Dinge erschaffen hat, zuließ. Fern sei auch von uns, daß wir leugnen zu wissen, was wir durch das Zeugnis anderer erfahren haben. Wenn aber solches zu behaupten absurd ist, so müssen wir gestehen, daß nicht nur durch eigene, sondern auch durch fremde Sinneserfahrung unser Wissen gewaltig vermehrt worden ist“ (58).

Wie könnte ihm aber fremde Sinneserfahrung in größerem Umfange übermittelt sein als durch das Wort, das gesprochene oder das geschriebene?! Also auch für Augustin kommt erst im Wort die bindende Kraft der Vernunft unter den Menschen zur Geltung.

Ja, man könnte ihm beinahe eine Überschätzung des Wortes vorwerfen. In den „Prinzipien der Dialektik“ leitet er die Macht des Wortes ab aus dem Inhalt, der Idee, die es bezeichnet, und aus seiner äußeren Form. Gerade diese äußere sinnliche Form ist nun nach ihm vor allem (maxime) wirksam in der Rede, so wirksam, daß sie vor dem Gedankeninhalt un-

bedingt den Vorrang besitzt (59). Daher auch seine Neigung zur Symbolik der Sprache. Weil sie durch ihren sinnlichen Prunk die Idee fast ganz verhüllt, sodaß der Inhalt mehr erraten, erfühlt werden muß; weil das Wortzeichen wegen der Überfülle seiner Sinnenkraft die Idee in den Hintergrund drängt, ist sie nach Augustin so wirksam auf den erkenntnismäßig sinnlich eingestellten Menschen (60).

II. Die Metaphysik des Wortes

Die Metaphysik des Wortes nach Thomas von Aquin

Einl. Stellung der Wortphilosophie im thomistischen Denken

Die Wortphilosophie des hl. Thomas ist kaum recht zu würdigen ohne Berücksichtigung seiner Grundhaltung und seines philosophischen Zieles. Er ist Theologe in seinen philosophischen Äußerungen und auch wieder ganz Philosoph in seiner Theologie (61). Gott ist der Ausgangspunkt seines Denkens, Gott in seinem schöpferischen Erkennen. Gottes Schöpfungsidee, d. i. sein eigenes Wesen, ist der Quell alles geschöpflichen Seins. Daraus erklärt sich sein starkes Betonen der tiefen Verwandtschaft der geschöpflichen Dinge untereinander, des einheitlichen Naturstrebens, begründet nicht nur in Gott als dem einheitlichen Ursprung und Ziel, sondern auch in der Über- und Unterordnung der Geschöpfe untereinander. Die ganze leblose, vegetative und sensitive Welt ist zuletzt hingeordnet auf den, der als Ebenbild Gottes an der Spitze der sichtbaren Schöpfung steht, auf den geistig erkennenden Menschen, und dieser unmittelbar auf Gott. In Gott sind als primäre Schöpfung die göttlichen Ideenkosmen, geistige Variationen über die göttliche Wesenheit. Außerhalb Gottes ist diese Ideenwelt realisiert in der sichtbaren und unsichtbaren Schöpfung. Die sichtbare Welt ist signum manifestativum der göttlichen Ideen, ex conventione Dei, nach göttlichem Willen und Plan. Und nun kommt bei Thomas die Polarität zwischen Gott und seinem sichtbaren Ebenbild, dem Menschen, ganz zum Durchbruch.

Wie dem göttlichen Intellekt die ganze Welt als sichtbares Zeichen seiner primären Schöpfungsidee entquoll, so sammelt der Mensch, der in seinem Erkenntnisvermögen die Möglichkeit der Universalität enthält, diese realisierte Ideenwelt wieder — mühsam und nacheinander in sich hinein und rekonstruiert so aus den winzigen Hieroglyphen seiner gewonnenen Ideen das Gesamtbild der primären Schöpfungsidee, allerdings mit geschöpflichen Mängeln behaftet.

Man beachte den Wesensunterschied: Bei Gott geht der Strom vom göttlichen Intellekt aus als Ursache der Welt, beim Menschen wälzt sich der Strom der Dinge zu seinem Intellekt hin. Doch ist dieser Strom der Dinge zum Menschen kein aktiver, sondern ein statischer, ontischer. Durch ihr Sein sind die Dinge auf den menschlichen Verstand gerichtet, aufgeschlossen gleichsam wie ein Winkel hin zum menschlichen Erkenntnisvermögen. Und darin besteht die Universalität des Geistes, in dem Bedürfnis nach vollkommener Erkenntnis des Seins, intensiv und extensiv. Das Sein ist der entsprechende Gegenstand (objectum adaequatum) für den menschlichen Verstand (62). Da aber, wie wir später sehen werden, jedes Erkennen in einer Verähnlichung, ja Angleichung zwischen Erkennendem und Erkanntem besteht, ist infolge der sinnlichbedingten Konstitution des erkennenden Subjekts — per accidens — der entsprechende Gegenstand die Wesenheit der materiellen Dinge. Per accidens, denn die menschliche Seele, das letzte Prinzip geistiger Akte, ist infolge der substantiellen Vereinigung mit dem Leibe an die Materie gebunden. Diese Gebundenheit wirkt sich so weit aus, daß der Verstand sein Objekt nur über die „körperliche" Vermittlung, d. h. sinnlich erhält. In sich, wesensmäßig, ist die Seele immateriell und erfreut sich daher nach Lösung dieses Verhälnisses mit dem Körper auch in natürlicher Hinsicht einer weit höheren Erkenntnis als vorher, obwohl die Wesensbeziehung von Leib und Seele aufeinander bestehen bleibt. Dieses Hingeordnetsein des menschlichen Intellekts auf sein adäquates Objekt ist von seiten des Menschen ein aktives Streben (63).

So ist der Mensch das universellste aller geschöpflichen Wesen. In ihm spiegelt sich das Sinnliche und das Geistige. Er ist wirklich Mikrokosmos, Abbild der ganzen Schöpfungsidee.

Inmitten dieses göttlichen und geschöpflichen Seins steht das Wort. Im innertrinitarischen Leben ist es der logos, als immanentes, gleichwesentliches Produkt göttlicher Tätigkeit, d. i. göttlichen Erkennens, vermittelnd zwischen dem Unendlichen in Gott und dem Endlichen in der Schöpfung. In der geschöpflichen Tätigkeit, dem geistigen Erkennen, ist es ebenfalls das Wort, das vermittelt: zwischen erkennendem Subjekt und Objekt als geistiges Wort, zwischen Mensch und Mensch als äußeres Wort. In diesem dreifachen Sinne faßt es Thomas. Er geht, wie immer, vom göttlichen Wort aus und führt gelegentlich und verstreut auch in kurzer, knapper Form die Wesenszüge des menschlichen Wortes aus. Das Wort ist also im Mittelpunkt der Erkenntnis, das Erkennen nur Erfüllung der aktiven Hinordnung des Intellekts auf das Sein, ja selber wesentlich Sein.

Damit ist unser weiteres Ausholen gerechtfertigt. Wir werden im Folgenden zunächst die Werkstatt des Wortes, den geistigen Erkenntnisakt kurz zu skizzieren haben, um dann als den eigentlichen Kern das Wort herauszuschälen in seiner zweifachen Bedeutung. Im Anschluß an den Aquinaten untersuchen wir das Wesen des Wortes und seine Funktion, die aus dem Wesen folgt. Daß wir uns dabei auf der logisch-metaphischen Ebene halten, liegt teils bei Thomas begründet, der zu seiner Zeit die rein psychologischen Probleme, die im Wort liegen, noch nicht kannte, teils an der eigenen Wahl. Die psychologische, philologische und phonetische Untersuchung kann immer nur teilweise zum eigentlichen Wesen vordringen, das eben metaphysisch ist, wenn die psychologische Betrachtungsweise auch in sich vielleicht den Vorzug größerer Lebendigkeit hat.

a) Das Wort im Allgemeinen

Thomas kennt das geschaffene Wort in vierfacher Bedeutung (65). Im eigentlichen Sinne kommt diese Benennung dem Begriff, dem äußeren Wort und dem Phantasma zu. In diesen drei Fällen ist das Wesen des Wortes gegeben (66). Die vierte Bedeutung ist rein metaphorisch, da hier das Wort nur eine seiner beiden Funktionen ausübt (67).

Wir beschränken uns im Folgenden auf das innere und äußere Wort. Die rein theoretische, systematische Reihenfolge der Benennung, die sich auf den objektiven Sachverhalt stützt, ist folgende: inneres Wort, äußeres Wort. Die praktische, tatsächliche Benennung ging den umgekehrten Weg. Zunächst wurde der Name „Wort" dem äußeren Ausdruck der menschlichen Stimme beigelegt, dem Zeichen der seelischen Vorgänge. Diese Reihenfolge entspricht dem natürlichen Vorgang der menschlichen Erkenntnis, die vom Sinnlichen ausgeht, wie auch der Erfahrungstatsache, daß der Mensch den Namen von den Zeichen auf die bezeichnete Sache zu übertragen pflegt. Die inneren, seelischen Vorgänge sind in unserm Falle die Gedanken, da es sich um geistige Vorgänge handelt.

Der Gedanke oder das innere Wort empfing also die Benennung vom äußeren Wort, obwohl das äußere Wort inhaltlich kausal abhängig ist vom inneren Begriff (68). Diesem kommt daher der Name „Wort" nach Thomas im eigentlichen Sinne zu. Das äußere Wort trägt ihn nur, um damit seine Beziehung zum innern Wort auszudrücken, nur aus seiner bezeichnenden Funktion heraus (69).

Das Wesen des Wortes in seiner Doppelbedeutung besteht darin, offenbarendes Zeichen zu sein, signum expressivum oder manifestativum. Inhalt dieser „Offenbarung" ist beim inneren Wort das gemeinte Objekt, beim äußeren Wort ist es der intellektive Begriff, in dem ich das Objekt betrachte, eben jenes innere Wort. Beide offenbaren, das innere Wort dem eigenen „Ich", das äußere Wort dem andern „Du". In diesem Zeichen-sein für „andere" besteht also die Wesensfunktion des Wortes (70).

b) Das innere Wort

Unsere erste Frage lautet: Woher kommt das innere Wort? Das heißt nicht: Wodurch wird es hervorgebracht, sondern: Woher nimmt der Verstand den Inhalt, die Anregung dazu?

Erinnern wir uns kurz des scholastischen Prinzips, daß jede Erkenntnis von den Sinnen ausgeht, so kann uns die prinzi-

pielle Antwort nicht schwer fallen. Die Anregung geht vom äußeren Gegenstand aus, der in das Blickfeld unserer Sinne gekommen ist. Das von den Sinnen aufgenommene Bild ergreift der tätige Verstand und macht es dem geistigen Erkenntnisvermögen „mundgerecht". Er entkleidet es seiner individuellen Zutaten, löst die in das Materielle, in die Potentialität verstrickte (concretum), mit ihr bis in die feinsten Fasern verwachsene Form aus dieser Verstricktheit. Die so befreite (abstractum) Form des Dinges im Erkenntnisvermögen ist die species impressa, das geistige Abbild des Gegenstandes, wie es dem Erkenntnisvermögen aufgedrückt ist als Form, als Bestimmung. Dadurch wird das Erkenntnisvermögen, das in sich leer und völlig „possibilis" ist, aktuiert, d. h. es bekommt die Fähigkeit zum eigentlichen Akt der Wesenserkenntnis. Durch die species impressa wird also die Anlage zur Hervorbringung des eigentlichen Erkenntnisaktes psychisch übertragen. Die Potenz wird befruchtet, d. h. befähigt, eine bestimmte Erkenntnistätigkeit auszuüben. Das eingeprägte Erkenntnisbild ist formale Instrumentalursache der Erkenntnis (71). Jetzt erst beginnt das Erkenntnisvermögen zu handeln. Aus der aufgenommenen Form prägt der Verstand ein zweites, der Form ähnliches Bild, die ideale Frucht, die Idee. Wir sehen hier deutlich die ursächliche Wirkung des Gegenstandes auf den Verstand, nicht direkt, sondern indirekt über die eingeprägte Form, das geistige Abbild des Gegenstandes. Der Gegenstand bildet über diesen Umweg die causa formalis, d. h. er gibt die Form, das Wesen, den Inhalt der Erkenntnistätigkeit (72). Doch, wohl verstanden, nicht diese erste Form ist die Form des Erkenntnisaktes; denn nicht als Form, sondern mit dem passiven Verstande (73), den sie aktuiert, bildet sie den Ausgangspunkt, das Prinzip des Erkenntnisaktes. Weil nun das innere Wort als Produkt des durch das erste Abbild des Gegenstandes informierten Verstandes hervorgeht, haftet ihm das wesentliche Merkmal der Ähnlichkeit sowohl mit dem ersten Abbild als auch mit dem objektiven Wesen des Dinges an (74). Wir werden später sehen, daß es nicht nur ein Wesens m e r k m a l, sondern das W e s e n des inneren Wortes selber ist, Ähnlichkeit, Abbild (imago) zu sein. Die Ähnlichkeit hat also ihren Grund in der Wurzel ihrer Entstehung, nach dem scholastischen

Prinzip: Omne agens agit sibi simile, oder: Agere sequitur esse. Thomas formuliert es selber also: „Quale est unumquodque, talia operatur" (75).

Wir sehen deutlich den Unterschied zwischen den beiden Abbildern des Gegenstandes. Das eingeprägte Abbild ist Prinzip für das Erkennen, denn es versetzt ja den Verstand durch seine Informierung in den Seinszustand, daß er wirklich einsehen kann, „damit er erkennt" (76). Dagegen ist das ausgeprägte Abbild gleichsam schon das Ziel der erkennenden Tätigkeit und wird gefordert, „weil er erkennt" (76). Beide kommen darin überein, daß sie Ähnlichkeit mit dem Wesen des Gegenstandes haben. Doch gründet diese Beziehung bei dem eingeprägten Abbild darin, daß es vom Verstande direkt durch Abstraktion von dem Gegenstande gewonnen ist, bei dem ausgeprägten Abbild dagegen in der Nachformung, dem nochmaligen Ausprägen der schon fertigen Ähnlichkeit des ersten Abbildes (77). Das innere Wort hat daher in einer Hinsicht eine engere Verbindung mit dem äußeren Ding als mit dem sprechenden Subjekt; denn vom Ding erhält es seinen Wesensinhalt und daher seinen Namen (78). Zwischen dem eingeprägten Abbild und dem inneren Wort besteht völlige inhaltliche Gleichheit. Direkt sagt Thomas das an keiner Stelle, doch kann es aus seinen Darlegungen unmittelbar erschlossen werden (79).

Wollen wir über die Notwendigkeit des innern Wortes beim Erkenntnisakt handeln, so müssen wir zunächst das Wesen des Erkenntnisaktes als actio darlegen, dessen Produkt ja das innere Wort ist. Dann fragen wir uns: Läßt sich die Notwendigkeit aus dem Wesen des Erkenntnisaktes als solchen herleiten? Oder bedarf es dazu anderer Bedingungen?

Thomas unterscheidet eine actio physica oder transiens und eine actio metaphysica oder immanens. Der Erkenntnisakt ist eine actio metaphysica. Diese gehört nicht zur Kategorie der actio, sondern der qualitas; nur die actio transiens (praedicamentalis) wird unter das Prädikament der actio geordnet (80). Der Erkenntnisakt ist also eine Eigenschaft, eine Vollkommenheit im „Handelnden" selbst. In seinem Wesen liegt es also, daß es sich völlig auf das Subjekt beschränkt und in keiner Weise als Produkt aus ihm hervortritt (81). Das heißt, ange-

wandt auf den Erkenntnisakt: Der Erkennende bringt durch seine actio nicht das der Erkenntnispotenz äußerliche Objekt hervor, so daß das Objekt terminus des Erkenntnisaktes wäre im strengen Sinne. Die actio bleibt in ihrer Wirkung drinnen im Subjekt. Das äußere Objekt als Erkennungsobjekt ist also nicht terminus im eigentlichen Sinne, sondern nur terminus „circa quem".

Ist aber dem Erkenntnisakt als solchen nicht ein inneres Produkt wesentlich? Auf diese Fragen werden entgegengesetzte Antworten gegeben, immer unter Berufung auf den hl. Thomas. Der umstrittene Text des Aquinaten lautet: „Quicumque intelligit, ex hoc ipso, quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae" (82). Zweifellos wird an dieser Stelle eine Notwendigkeit des inneren Wortes beim Erkenntnisakt ausgesprochen. Ist sie jedoch eine absolute, allgemeine, für jeden Erkenntnisakt geltend, oder eine relative, nur für eine bestimmte geistige Erkenntnisart, näherhin für den menschlichen Erkenntnisakt hier auf Erden gefordert?

Hauptvertreter der absoluten Notwendigkeit ist Franciscus de Sylvestris von Ferrara († 1528), einer der bedeutendsten Kommentatoren des Aquinaten. Er schränkt jedoch selbst seine Behauptung wieder ein, da er einen Zweifel bezüglich der Notwendigkeit bei der beseligenden Gottesschau bestehen läßt. Die relative Notwendigkeit verteidigen ebenso bedeutende Auktoren: Cajetan, Banes, Johannes a. S. Thoma, die Philosophenschule von Salamanca und Billuart. Nach ihren Erklärungen spricht Thomas an dieser Stelle nicht vom Erkennen schlechthin, sondern vom menschlichen Erkennen hier auf Erden (in statu viatoris) (83). Für diese Deutung spricht der ganze Zusammenhang des Textes (84). Eine gewisse Schwierigkeit macht das allgemeine „quicumque". Doch läßt sie sich dadurch beheben, daß man die Stelle als Tatsachenkonstatierung ansieht: W e n n wir denken, d a n n bilden wir jedesmal einen Begriff (85).

Ein inneres Produkt ist also nicht zum Wesen eines jeden Erkenntnisaktes nötig. Es genügt ein Objekt, auf das die Erkenntnis sich erstreckt. Wenn dieses Objekt ohne ein Verbindungsglied durch sich mit dem Erkenntnisvermögen ver-

einigt werden kann, wird ein vermittelndes Abbild nicht gefordert. Bei der sinnlichen Erkenntnis besteht diese Vereinigung des sinnlichen Objekts mit dem sinnlichen Organ (86). Bei der beseligenden Anschauung Gottes und bei der Selbsterkenntnis Gottes ist ein solch vermittelndes Produkt geradezu unmöglich, da es sich um die unendliche Wesenheit Gottes handelt, die abgebildet werden soll.

Der tiefere Grund für die relative Notwendigkeit des inneren Wortes liegt in der wesentlichen Differenz zwischen erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt, die zwei völlig verschiedenen Welten, der geistigen und der sinnlichen, angehören. Erkennen bedeutet Vereinigung, Ähnlichsein, ja Gleichsein. Es braucht der Geist ein Mittel, in dem das sinnliche Objekt dem geistigen Verstand gegenwärtig ist. Der äußere Gegenstand ist aber nicht nach seinem natürlichen Sein mit dem Erkenntnisvermögen vereinigt; denn wir erkennen geistig die Gegenstände in gleicher Weise, ob sie uns unmittelbar vor Augen stehen, oder nur im Phantasiebild. Im geistigen Erkennen nehmen wir sie auch nicht auf mit ihren sinnlichen und konkreten Eigentümlichkeiten, d. h. sinnlich, sondern geistig, d. h. frei von diesem materiellen Zustand (conditiones) (87). Das wäre nicht möglich, wenn der Gegenstand durch sich in seinem natürlichen Sein dem Geiste im Erkenntnisakt unmittelbar als terminus diente. Also ist an Stelle des konkreten Objekts ein geistiges Abbild notwendig, das der Gegenstand in seinem Erkanntsein ist. Diese stellvertretende Funktion übt das innere Wort aus. Dafür genügt nicht das eingeprägte Abbild, weil es das Prinzip der Erkenntnis konstituiert. Das zeigt auch schon die Erfahrung; denn das vermittelnde Abbild ist solange und nur solange im Intellekt, als das Erkennen andauert (88). Die species impressa aber geht dem Erkenntnisakt vorher. Sie kann noch lange nachher im Gedächtnis haften bleiben (89) und die Erkenntnisfähigkeit bereit halten zu neuen Erkenntnisakten, die wenigstens numerisch voneinander verschieden sind (90).

Aus dem Wesen der Erkenntnis als actio metaphysica läßt sich das Wesen des geistigen Wortes klar bestimmen. Wir erinnern uns, daß die ganze Wortphilosophie bei Thomas nur aus seiner theologischen Einstellung heraus zu erfassen ist, daß er das menschliche Wort nur als Analogon des innertrinita-

rischen „Wortes" behandelt. Deswegen aber tragen seine Ausführungen nicht weniger den Stempel philosophischer Schärfe und Tiefe. Seine Betrachtungsweise gibt dem ganzen Erkenntnisproblem eine wunderbare Einheit, die zwei Welten, die natürliche und übernatürliche, umfaßt. Sie stellt über das Ganze die Begriffe „Erkenntnis" und „Wort", die dann ihre analoge Anwendung finden in Gott und in der Kreatur. In diesen beiden Analogata sind beide Begriffe schlechthin verschieden, doch decken sie sich in einem bestimmten Punkte. (Simpliciter diversa, eadem secundum quid).

Worin besteht denn das Wesen des inneren Wortes? In den Ausführungen bei Thomas entdecken wir immer wieder zwei Wesenselemente, oder besser: zwei Seiten desselben Gegenstandes. Nach der Seinsseite ist das geistige Wort etwas Hervorgegangenes (procedens), nach seinem Sosein, d. h. nach der formalen Erkenntniseite ist es eine „Offenbarung" (similitudo).

Jeder Akt erhält das Sein vom Subjekt, das Sosein vom Objekt Betrachten wir also zunächst das geistige Wort im Verhältnis zum Subjekt (91).

Aus dem Wesen der Erkenntnis als actio metaphysica ersahen wir, daß das geistige Wort der Erkenntnisfähigkeit immanent bleibt. Und doch geht es in gewisser Weise aus ihr hervor. Thomas braucht daher den Ausdruck quasi terminus; denn mag es auch Ziel des Verstandes sein, es ist nicht letztes Ziel, wie der äußere erkannte Gegenstand, sondern unmittelbares Ziel, Wirkung und Produkt der erkennenden Tätigkeit in sich, Leistung, Schöpfung des Geistes.

Der Begriff „Schöpfung" bedarf einer kurzen Erklärung. Nach den bisherigen Ausführungen ist es offenbar, daß dieser Begriff bei der menschlichen Erkenntnis nicht nach seinem vollen Inhalte ausgesagt werden kann; denn „schaffen" bedeutet die Überbrückung der Kluft zwischen Nichtsein und Sein, eine Tätigkeit, die nichts unterstellt, sondern sich auf das ganze Sein erstreckt. Ihr „Ausgangspunkt" — anthropomorphistisch ausgedrückt — ist das absolute Nichts. In diesem formalen Sinne schafft nur Gott, kraft seiner unendlichen Potenz (92). Alles menschliche „Schaffen" ist nur eine Zusam-

mensetzung, ein Umformen von einem Seinszustand in den andern. Was der Mensch „schafft", wird, unterstellt also einen Träger, der dem Anfang und dem Ausgang gemeinsam ist.

In diesem Sinne ist der menschliche Geist auch Schöpfer des inneren Wortes, der Idee. Außer Gott produziert er allein Ideen. Gott schafft durch seine Ideen das Weltall, der Mensch baut es nach. Unter der Hülle der Erscheinungssinnlichkeit findet er die ihnen eingezeichneten Wesenheiten, die Spuren der göttlichen Schöpfungsidee, und arbeitet sie mühsam, allmählich, in vielen Teilaktualisierungen heraus. Die Universalität der ganzen Schöpfung ist durch die Hinordnung des Erkenntnisvermögens auf alles Sein potentiell im Menschengeiste aufgespeichert. Die Leistung des Geistes besteht nun darin, diese latente Welt zur geistigen Wirklichkeit, zum bewußten geistigen Wort, hinüberzuführen und sie einzureihen in das Alphabeth der Begriffe.

Wenn wir vom inneren Wort als Schöpfung des Geistes sprechen, so berühren wir unmittelbar das Problem schöpferischen Erkennens. Im Anfange aller Philosophie stand das „Ich" und nur das „Ich". Allmählich wurde auch das „Du", in den Problemkreis hineingezogen, das „Du" rein materialistisch genommen. So faßte der Sensualismus und Materialismus jedes Erkennen als passive Aufnahme sinnlicher Bestimmtheiten. Sokrates hob zuerst in der Induktion das Tätige des Verstandes hervor, jedoch nur auf dem Teilgebiete der Begriffsauffindung. Platons Idealismus war gegenüber seinen Vorgängern ein Aufstieg, aber, insofern er die äußere Welt allzusehr vernachlässigte, ein Abstieg. Bei Aristoteles kam beides, äußere Welt und innere Tätigkeit des Verstandes voll zur Geltung durch die Einführung des „tätigen Verstandes", der aus der materiellen Welt durch Abstraktion die Wesenheiten gewinnt. Dann folgt ein materialistischer Rückschlag, bis in Augustin, als Anhänger Platons und Plotins, die idealistische Reaktion wieder zur Geltung kam. War nach Aristoteles das Erkennen eine denkende Verarbeitung der Erfahrung gewesen, im „Monismus" Augustins, der Glauben und Denken miteinander zu versöhnen trachtete, wurde sie ein Geschenk Gottes. Erst der Aquinate trennte nach Auffindung der verschollenen logischen Schriften des Aristoteles die beiden Gebiete klar

voneinander und brachte eine systematische Darstellung der aristotelischen Erkenntnislehre.

Unsere Fragestellung nach dem inneren Wort als Leistung des Geistes führt unmittelbar zu jener, ob geistiges Erkennen nach Thomas identisch ist mit innerem „Sprechen", d. h. mit dem Ausprägen des inneren Wortes. Über diese Frage ist manches geschrieben worden. Scotus unterscheidet in seiner subtilen Art zwischen dem inneren „Sprechen" und dem geistigen Erkennen. Das Hervorbringen des inneren Wortes sei kein Erkenntnisakt (actus intelligendi), sondern ein Verstandesakt (actus intellectus). Cajetan führt die skotistische Unterscheidung ad absurdum, indem er, ausgehend von der wesentlichen Abhängigkeitsbeziehung beider Akte vom Intellekt als Ursache, auf Grund einer Trennung die Möglichkeit konstruiert, daß das innere Wort hervorgebracht würde ohne einen Erkenntnisakt, m. a. W. der Verstand würde einen Antityp hervorbringen ohne Prototyp (93).

Thomas drückt die Identität der beiden Akte und damit das Schöpferische in der Erkenntnis klar aus. Nur dadurch, daß wir das innere Wort in uns ausprägen, vermögen wir geistig zu erkennen; daher ist all unser Erkennen ein geistiges „Sprechen", ein Prägen innerer Wörter (94). Diese Fähigkeit ist das aktive und schöpferische Element in unserer Erkenntnis, die Zeugungskraft, die zugleich durch die Erkenntnis als Zeugungsprodukt das innere, geistige Wort hat. Trotz der innigen Verbundenheit, in der das innere Wort mit seinem Prinzip bleibt, ist es dennoch Produkt, Hervorgegangenes, nicht zwar in grobsinnlicher Weise, sondern geistig, wie eben die höchste und vollkommenste Lebensäußerung, die verstandesmäßige, sie fordert (95).

Wie das geistige Wort als Sein Ziel und Ruhepunkt bedeutet für den produktiven Erkenntnisakt, so ist es als Sosein Ziel für den erkennenden Verstand. Sein ganzes Wesen geht darin auf, Abbild und Nachahmung zu sein vom Gegenstand. Mit dem Gegenstand verbindet es die wesentliche Beziehung der Ähnlichkeit. Als Abbild hat es die Funktion des Darstellens, die Kraft und Inhalt vom Gegenstande erhält. Der Inhalt ist bei der geistigen Erkenntnis natürlich ein rein geistiger. Es ist das übersinnliche Wesen des Gegen-

standes. Thomas unterscheidet 2 Abbildungsgruppen: solche, die mit dem Abgebildeten die ganze Natur gemeinsam haben, z. B. der Sohn des Königs. In ihm zeigt sich das Bild des Vaters und ist seine Natur verwirklicht. Dann solche, bei denen die Natur verschieden ist, wo sich also die Ähnlichkeit nur auf die äußeren Akzidentien bezieht (Statue eines Menschen), oder nur auf die Substanz des Dinges. Dies ist im geistigen Wort verwirklicht. Der Begriff „Stein" ist nämlich das geistige Abbild des physischen Gegenstandes (96), das Wesensbild des erkannten Wirklichen.

2) Das Wesen des Zeichens

Aus dem Wesen des Wortes, als Sein und als Sosein betrachtet, folgt seine Wesensfunktion: hinzuweisen auf den Gegenstand. Hinweisen geschieht aber immer durch Zeichen. Vor der Behandlung des Wortes als Zeichen ist daher eine Auseinandersetzung über das Wesen des Zeichens am Platze.

Der hl. Thomas gibt folgende Definition vom Zeichen: „Signum est, per quod aliquis devenit in cognitionem alterius" (97). Es ist also ein Mittel zur Erkenntnis eines vom Erkennenden Verschiedenen. Danach kann etwas nur bei erkenntnisfähigen Wesen als Zeichen dienen.

Johannes a S. Thoma hebt die Wesenselemente etwas deutlicher hervor: „Signum est id, quod repraesentat aliud a se potentiae cognoscenti" (98). Zum Zeichen gehört also das Kundtun und die Hinordnung zu dem Andern, das vom Zeichen verschieden ist. Zeichen ist das, was dem Erkenntnisvermögen etwas von sich selbst Verschiedenes darstellt. Das erste Element genügt nicht zum Wesen des Zeichens; denn es kann auch etwas sich selbst kundtun. In diesem Falle ist es aber kein Zeichen im strengen Sinne, da nichts sich selbst zeigen kann. Zeichen-sein bedeutet eine Beziehung zum andern, im Dienst eines andern stehen. Damit haben wir ein drittes Moment: die Unterordnung des Zeichens unter das Bezeichnete. Dieses Wesenselement liegt schon eingeschlossen im Repräsentationsbegriff, wird aber von Gredt ausdrücklich der Definition des Joh. a S. Th. angefügt (99).

Das Zeichen, formell als Zeichen, besteht in der reinen Beziehung zum „Andern", zum Objekt. Materiell ist das Zeichen natürlich mehr als bloße Beziehung. Es ist das Vertretende, das Bezeichnende (repraesentativum seu manifestativum). Aus der reinen Beziehung zum Objekt muß sich daher die Verschiedenheit der einzelnen Zeichenarten herleiten lassen. Thomas unterscheidet signum instrumentale und formale. Der Unterschied scheint darin begründet zu sein, daß das signum instrumentale, um die Potenz zur Erkenntnis des Objekts führen zu können, vorher selbst erkannt sein muß, während dieses Vorhererkanntsein beim signum formale wesentlich fehlt. Also liegt der Grund der Verschiedenheit in der verschiedenen Beziehung zur Erkenntnispotenz?! Nein, denn wenn wir genauer zusehen, ist bei beiden Zeichen die Darstellung maßgebend. Das Darstellen aber richtet sich letztlich nach der Darstellbarkeit des Objekts; denn immer wieder muß betont werden, daß die Unterordnung des Zeichens unter das Bezeichnete ein Wesensmoment in der Begriffsbestimmung vom Zeichen ist. Daher ist das Maß der Darstellung immer abhängig vom Objekt, m. a. W. die Objektsbeziehung ist bestimmend für die Einteilung des Zeichens.

Die Beziehung des Zeichens geht wesentlich und direkt auf das Objekt als Bezeichnetes. Weil diese Beziehung aber eine Beziehung der Stellvertretung, der Darstellung ist, so ist ganz natürlich auch der Terminus eingeschlossen, für den (propter quem) die Darstellung geschieht. Das ist die Erkenntnispotenz. Diese Beziehung ist aber nur eine indirekte, da sie nicht das Wesen des Zeichens ausmacht, sondern nur damit verbunden ist, allerdings notwendig; denn das Zeichen geht auf das Bezeichnete, insofern dieses der Erkenntnispotenz darstellbar ist. Es kann also seine Zeichenfunktion nur ausüben, wenn es für etwas als Zeichen dient, d. i. für die Erkenntnispotenz. Im Einzelnen ist diese Verbindung zur Erkenntnispotenz beim Instrumentalzeichen durch die Beziehung des zu erkennenden Objekts zur Erkenntnispotenz, beim Formalzeichen durch die Beziehung der Form zur Erkenntnispotenz vorhanden. Doch eignen diese beiden Beziehungen zur Erkenntnisfähigkeit, wie schon gesagt, dem Zeichen nicht als Zeichen, sondern als Objekt bezw. als Form der Erkenntnis (100).

Welcher Art ist aber die Wesensbeziehung des Zeichens zum Objekt? Ist es eine relatio secundum dici oder secundum esse (101)?

Thomas beantwortet diese Frage nicht direkt, da er auch das Zeichen nirgendwo systematisch behandelt. Doch können wir seine Ansicht mit Sicherheit aus gelegentlichen Ausführungen im Sentenzenkommentar und in seiner Summe erschließen (102). Dort sagt er, das Zeichen sei eine Beziehung, die in etwas anderem begründet sei. Dieses Fundament, das als „anderes" von der Beziehung verschieden ist, gehört deshalb immer einem anderen Prädikament an als die Beziehung (103). Daraus folgt, daß es unmöglich eine relatio sec. dici ist, da diese sich ja von der Seinskategorie des Beziehungsträgers nicht wesentlich unterscheidet; denn die relatio sec. dici ist ein absolutes Sein, insofern es hingeordnet ist auf etwas anderes, gehört also zur jeweiligen Seinskategorie des Beziehungsträgers. Aus dem disjunktiven ‚entweder-oder' folgt die Bestimmung des Zeichens als relatio sec. esse, die natürlich real (rel. realis oder praedicamentalis) oder nur gedacht (relatio rationis) sein kann.

Kann aber das Zeichen in dieser reinen Beziehung bestehen? Dann wäre ja das Porträt eines toten Herrschers, das ihn noch lebend darstellt, kein Zeichen mehr von diesem Herrscher. Es handelt sich hier nämlich um eine reale Beziehung, die wesentlich einen realen terminus verlangt, beim Zeichen also ein reales Bezeichnetes.

Es muß zugegeben werden, daß das Porträt ein natürliches Zeichen und infolgedessen eine reale Beziehung ist, daß das Zeichen formell in der realen Beziehung besteht, so daß es auch formell fehlt, wenn der terminus nicht mehr real existiert. Aber der Kraft und dem Fundament nach besteht das Zeichen noch. Und das genügt, damit es seine Zeichenfunktion ausübe, denn kraft des Fundamentes bewegt das Zeichen die Erkenntnispotenz, in unserm Falle das intellektive Erkenntnisvermögen, zur Erkenntnis des Bezeichneten, nicht kraft der Beziehung, wenn es auch formell in der Beziehung besteht. Der Repräsentationscharakter im Zeichen ist vorhanden, auch ohne die reale Existenz des Beziehungszieles (104). Der Begriff des Zeichens rückt also doch ein wenig ab vom Begriff der Beziehung im Zeichen. Die ratio formalis des Zei-

chens, das, was die Fähigkeit des Bezeichnens ausmacht, besteht also in dem Hinführen-können zur Erkenntnis eines andern, aber nicht in einem Hinführen-können irgendwie, sondern in einem solchen, das den Charakter der Unterordnung unter das andere in sich trägt; denn auch das Licht besitzt die Fähigkeit, durch seine Leuchtkraft zur Wahrnehmung der Farbe hinzuführen, ist aber trotzdem kein Zeichen für die Farbe, weil eben das Wesenselement, die Unterordnung, die Stellvertretung für die Farbe, fehlt.

Dieselbe Schwierigkeit taucht auf beim willkürlichen Zeichen, das nach allgemeiner Ansicht in der gedachten Beziehung besteht. Ist auch das willkürliche Zeichen schon Zeichen, bevor die Beziehung zum Bezeichneten gedacht ist von dem, für den es Zeichen sein soll, m. a. W. bevor die Beziehung existiert? Greifen wir ein wenig vor: Ist das Wort schon Zeichen, bevor es von dem andern, für den es Zeichen sein soll, gehört oder gelesen worden ist?

Die Lösung ist ähnlich der beim natürlichen Zeichen. Der Akt, der dem gesprochenen oder geschriebenen Worte diese Bedeutung gibt, ist das Fundament für die Beziehung, in der das Zeichen formell besteht; denn es gibt diesem Worte die Verbindung mit dieser Sache, in unserm Falle willkürlich. Diese gedachte Beziehung zum Bezeichneten ist formell so lange noch nicht vorhanden, als der Hörer oder Leser das Wort noch nicht in sich aufgenommen hat, d. h. die Beziehung gedacht hat. Und doch hat das gesprochene oder geschriebene Wort schon die Kraft in sich, die Zeichenfunktion auszuüben; denn das Fundament ist vorhanden, der bedeutungsverleihende Akt (impositio). Es kann daher das Wort schon vor seinem Erfaßtsein Zeichen genannt werden, da es seiner Kraft nach schon Zeichen ist (105).

3) Das innere Wort als Zeichen

a) als formales Zeichen

Thomas von A. spricht über das Wesen des inneren Wortes und nennt es Zeichen oder Ähnlichkeit, Abbild des Gegen-

standes, innerer terminus der Erkenntnis, der nicht zuerst erkannt zu werden braucht, um zur Erkenntnis des Objektes zu führen (106). Aus diesen Ausdrücken kann man die Definition des formalen Zeichens zusammenstellen: „Signum formale (seu signum in quo) (107) est signum, quod sine praevia notitia sui statim immediate repraesentat aliud a se" (108). Das formale Zeichen geht also ganz auf in der Repräsentationsfunktion, im Zeichen-sein. Materielles und formelles Element, die wir beim natürlichen Zeichen unterscheiden, decken sich im formalen Zeichen so, daß das Materielle im Formellen versinkt. Dem Zeichen wird sein entitativer Erkenntniswert geraubt, indem ihm die Materialität, die ontologische Wurzel des Sinnlichen und damit der Erkenntnismöglichkeit, entzogen wird. Ein solches, und zwar das einzig mögliche, formelle Zeichen ist das ausgeprägte Erkenntnisbild oder das geistige Wort. Thomas behandelt das innere Wort an vielen Stellen. Wir setzen nur einige unklare Sätze hierher.

Aus Quodl. 5 a 9 ad 1 könnte man vielleicht herauslesen, das geistige Wort sei ein Instrumentalzeichen. Dort heißt es nämlich: „quod intellectus intelligit aliquid dupliciter, uno modo formaliter, et sic intelligit specie intelligibili, qua fit in actu, alio modo sicut instrumento, quo utitur ad aliud intelligendum, et hoc modo intellectus verbo intelligit, quia format verbum ad hoc, quod intelligat rem" (109).

Dieser Text ist ganz eindeutig in Verbindung mit andern Texten. Thomas nennt das geistige Wort ein instrumentum ad aliud intelligendum, Mittel zur Erkenntnis. Welcher Art dieses Erkenntnismittel ist, sagt er anderswo: nämlich ein inneres Mittel, kein äußeres, also kein Instrumentalzeichen, da ein solches äußerlich ist und seine Zeichenfunktion nur ausüben kann, nachdem es selbst vorher erkannt ist. Dem inneren Erkenntnismittel dagegen ist es eigen, als Zeichen nicht vorher erkannt zu sein, sondern unmittelbar den Verstand zum Bezeichneten zu führen. Diese Erklärung wird auch schon aus der Gegenüberstellung zur species intelligibilis gerechtfertigt. Durch die species intelligibilis oder species impressa erkennt der Verstand formaliter, d. h. aber, wie wir gesehen haben, die Verstandespotenz wird durch die species intelligibilis informiert und so erst zum Erkenntnisprinzip. Thomas sagt

nicht: species intelligibilis formaliter significat, sondern: specie intelligibili intellectus formaliter intelligit.

Auch der Text de verit. q 4 a 2 ad 3 spricht nicht gegen unsere Auffassung: „Conceptio intellectus non solum est id, quod intellectum est, sed etiam id, quo res intelligitur, ut sic id, quod intelligitur, possit dici et res ipsa et conceptio intellectus" (110). Unter intellectum versteht Thomas nicht das extrinsece cognitum, sondern das intrinsece cognitum, den innern terminus der Erkenntnis. Dieser terminus ist nicht letztes Erkenntnisziel, führt vielmehr zum letzten Erkenntnisziel, zum Gegenstand. Also ist das geistige Wort nicht äußeres Erkenntnismittel, sondern bleibt völlig im Verstand. Es ist zwar auch ein Erkanntes, aber nur das Erkannte nach seinem intentionalen Sein; denn nur so kann Thomas den Satz vollenden: „ut sic id, quod intelligitur, possit dici et res ipsa et conceptio intellectus".

Joh. a s. Th. nennt das formale Zeichen die notitia formalis. Natürlich ist hier notitia nicht im Sinne von operatio zu nehmen, sondern als terminus der Erkenntnis; denn ein Zeichen stellt etwas dar, was von der operatio nicht gesagt werden kann, da sie kein Abbild sein, keine Ähnlichkeit haben kann mit dem, was sie darstellen soll. Wie kann aber der terminus der Erkenntnis eine Erkenntnis genannt werden? Der formelle Akt der Erkenntnis ist die operatio. Aber Erkenntnis allgemein umschließt alles, was zur Erkenntnis gehört, auch das innere Erkenntnisziel, das geistige Wort; denn es ist die Form für die Erkenntnis, insofern sie darin ihre letzte Vollendung, den inneren terminus erreicht (111).

3) Das innere Wort als Zeichen

b) als natürliches Zeichen

Das Wesen des natürlichen Zeichens besteht darin, daß es durch sich selbst (ex naturae instituto 112), d. h. wegen seiner ihm eigenen wesentlichen Verbindung mit dem bezeichneten Gegenstand die Kraft besitzt, diesen Gegenstand kundzutun. Eine solche wesentliche Verbindung kann darin bestehen, daß das Zeichen Abbild ist vom bezeichneten Gegenstand,

und dies wieder in doppelter Weise: zunächst so, daß das Bezeichnete aus dem ähnlichen Zeichen heraus erkannt wird (z. B. die Statue: signum instrumentale seu ex quo), dann als formales Zeichen, wo also die Ähnlichkeit das Wesen des Zeichens konstituiert. In diesem Falle erkennen wir das Bezeichnete im Zeichen, wie in einem Spiegel, so daß uns die Erkenntnis des Zeichens selbst gar nicht zum Bewußtsein kommt. Als einziges Beispiel eines solchen innern Erkenntnismittels kennen wir das in der Erkenntnis ausgeprägte, geistige Abbild. Ist das Zeichen kein Abbild, so braucht es auch nicht notwendig natürliches Zeichen zu sein, sondern kann auch willkürliches Zeichen sein (113).

Beim natürlichen Zeichen können die verschiedensten Beziehungen vorliegen. Ein Zeichen, das außerhalb der erkennenden Potenz ist (signum instrumentale), fordert auch die Beziehung der Erkennbarkeit, es muß in sich erkennbar sein. Beim formalen Zeichen, nicht als Zeichen, sondern als Sein (114), ist natürlich auch die Beziehung zum Objekt vorhanden; ist es doch das intentionale Abbild des Objekts. Um diese und andere Beziehungen (115) handelt es sich hier nicht, sondern nur um die Beziehung, die dem Zeichen als Zeichen zukommt. Diese Beziehung besteht in der Bezeichnung (significatio), in dem Hinweisen auf den andern Gegenstand. Es ist also ein reines Sich-hinwenden zum Andern, eine reine Beziehung, die zum Wesen dessen, das die Funktion des Bezeichnens ausübt, hinzukommt, nicht von ihm eingeschlossen ist (116). Es ist also eine prädikamentale Beziehung, deren ganzes Sein in dem ‚zum-Andern-hin' besteht (117).

Welches ist nun das Fundament der Beziehung zwischen geistigem Wort als Zeichen und Gegenstand? Es ist die Verwandtschaft, die das geistige Wort als Abbild vom Gegenstand mit diesem verbindet, also die wesenhafte Ähnlichkeit. In dieser wesenhaften Ähnlichkeit besteht aber das Sein des geistigen Wortes. Folglich liegt hier eine transzendentale Beziehung vor, d. h. das geistige Abbild des Gegenstandes, das kraft seiner Wesenheit mit diesem die Beziehung der Ähnlichkeit in sich schließt (118). In dieser transzendentalen Beziehung des geistigen Wortes als Sein liegt der Grund dafür, daß die Beziehung des geistigen Wortes als Zeichen eine natürliche ist.

c) Das äußere Wort

1) Naturhafter Drang zum äußeren Wort

Der geistige Mensch lebt in einer geheimnisvollen, geistigen Verbindung mit der ganzen sichtbaren Welt. Erinnern wir uns an die tiefe Auffassung des Aquinaten von der menschlichen Erkenntnis. Der einzig fundamentale Satz seiner Erkenntnistheorie sagt: Die erkennende Seele wird Alles. Ja, er geht noch weiter: Die Seele ist Alles, der Möglichkeit nach; denn der Verstand ist auf alle konkreten Dinge als auf seine adäquaten Objekte wesentlich hingeordnet und zu ihrer Erkenntnis befähigt und bestimmt.

Wir sahen, wie das geistige Wort die übersinnliche Brücke bildete zwischen dem sinnlichen Gegenstand und dem übersinnlichen Erkentnisvermögen. Im innern Wort kommt das ‚DU' zum ‚ICH', zum individuellen ‚ICH'. Und im äußeren Wort kommt das ‚ICH', das soziale ‚ICH', zum persönlichen ‚DU'. Das äußere Wort schlägt die Verbindung von Mensch zu Mensch. Sinnlich muß diese Verbindung sein wegen der sinngebundenen Erkenntnis des Menschen, aus seinem psychophysischen Wesen heraus. Der reine, immaterielle Gedanke bricht durch das Wort ein in die sinnlich erfaßbare Welt.

Des Aquinaten Äußerungen über das Wort sind nicht so zahlreich. Und doch enthalten sie das Wesentliche. Es sind eben inhaltgedrängte Aussprüche. Er betont den naturhaften Drang des innern Wortes zum äußeren Wort und die Fundierung dieser Naturkraft in der Natur des Menschen als animal naturaliter politicum et sociale. Weil die Menschen zusammenleben, brauchen sie Zeichen, durch die sie die inneren Begriffe dem andern übermitteln (119). Aus dem innerlich sprechenden Menschen dringt es hinaus zum andern mit unwiderstehlicher, natürlicher Kraft (120). Und fehlt ihm das gemeinhin menschliche Sprachwerkzeug, dann weiß der sprechende Geist Listen und Umwege zu finden, wo Mund und Ohr ihm verschlossen sind. Gebärden, Bilder und Buchstaben, malerische und plastische Zeichen und Signale werden zu ebensovielen Brücken hinüber und herüber. Dieser Drang zum sinnlichen Zeichen ist die natürliche Folge der Eigenart der menschlichen Er-

kenntnis, die sich im Nehmen und Geben von Begriffen auf sinnliche Zeichen stützt (121). Wenn wir unsere Gedanken „äußern", „so ist das vor allem der Ausdruck eines geheimen oder offenkundigen Mitteilungsbedürfnisses. Es ist keinem Gedanken in der Einsamkeit seines Gedachtwerdens ganz wohl. Denn der Mensch lebt — idealiter oder realiter — geistig im ‚Verhältnis des Ich zum Du', und das Wort ist wesentlich dasjenige, wodurch dieses Verhältnis aktuell wird" (122). Ebner sagt: „Warum zeichnen wir unsere Gedanken auf?" — sagen wir allgemeiner: Warum bezeichnen wir unsere Gedanken? — „Wir wollen zur Ruhe kommen in der Unruhe, in die sie uns versetzen. Und die Gedanken wollen zur Ruhe kommen, indem sie zum Wort kommen" (123).

In der Betonung dieser Richtungsbeziehung des Gedankens zum Wort geht man heute so weit, daß man die Worthaftigkeit des Gedankens schon vor jeder Wortprägung in die Wesensstruktur des Gedankens übergegangen sein läßt. „Der Gedanke entspricht nicht nur dem Wort, er weist ihm auch seine Stelle unter den andern Worten einer sprachlichen Gliederungseinheit an, er erfüllt es dadurch mit seinem Wesen und erlangt vermittels dieser Funktion selbst erst seine eigentümliche Bestimmtheit (!). Nicht ein sprach- und wortfremdes Gebilde also ist der Gedanke, das erst sekundär in ein begrifflich-sprachliches Gewand eingefangen wird, um daraus mühsam wieder herausgeholt zu werden; sondern ein ursprüngliches funktionelles Korrelat des Wortes. Die Frage: Wie kommt das Wort zu dem Gedanken? kann in dieser Form gar nicht gestellt werden. Denn das Wort ist (!) ‚bei' dem Gedanken wie der Gedanke ‚bei' dem Worte, wenn auch nicht bei einem bestimmten Worte" (124).

2) Das Wort als Zeichen

Das Wort hat gleichsam ein doppeltes Gesicht. Es ist rückwärts- und vorwärtsschauend. In der Rückschau zeigt es sein Wesen darin, sinnliches Zeichen zu sein für eine übersinnliche Idee. Damit ist die ratio formalis des Wortes gegeben. Und in der Vorwärtsschau des Wortes sehen wir die Versinnlichung der Idee, ihre Konkretisierung und Greifbarmachung, die phan-

tasiemäßige Realisierung des Gegenstandes im Andern, der nun über diese Realität hinweg vermittels der in ihm geweckten Idee den objektiven Gegenstand ergreift und begreift. In dieser Vermittlungstätigkeit liegt die ratio finalis des Wortes. Beide wachsen zusammen im Wesen des Wortes.

Thomas schließt sich in seiner Wortzeichenlehre wesentlich an Aristoteles an. Wir legen daher den folgenden Ausführungen hauptsächlich seinen Kommentar zu Aristoteles' Perihermeneias zugrunde.

Aristoteles meint zunächst das Wort in seiner generellen Bedeutung, wenn er sagt: „Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα" (125). Weshalb er die Umschreibung τὰ ἐν τῇ φωνῇ gebraucht statt des einfachen αἱ φωναί, ist nur aus dem Zusammenhang zu verstehen. Er will damit den Umfang und Inhalt des generellen Begriffs „Wort" andeuten: die einzelnen Teile, die das Wort umschließt, wie Tätigkeitswort, Hauptwort u. s. w. Zudem ist das Wort in seiner generellen Bedeutung ein natürliches Zeichen, d. h. der geistbegabte Mensch als soziales Wesen drängt mit Naturgewalt zum Wortzeichen. Und doch will Aristoteles in seiner Schrift gerade die Willkür des Wortes (eben in seinen Unterarten) nachweisen.

Das Wort ist Zeichen für die παθήματα der Seele. Was versteht Aristoteles darunter? Nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch sind es die Affekte: z. B. Angst, Zorn, Freude u. s. w. (126). Dann wären die natürlichen Äußerungen dieser Affekte eben die natürlichen Zeichen des Stöhnens, Lachens u. s. w. (127). Arist. handelt jedoch nur von solchen Zeichen, denen als Bezeichnetes ein Begriff entspricht. Wir finden dafür vor allem Belege in seiner Schrift über die Seele. Hier nennt er παθήματα alle Handlungen der Seele, also auch das Hervorbringen des Begriffs, ja den Begriff selbst (128).

Die Behandlung der generellen Bedeutung mag für uns soweit genügen. Wir wenden uns dem eigentlichen Gegenstand zu, dem Hauptwort, oder besser Nennwort (ὄνομα).

Aristoteles stellt folgende Definition auf: Ὄνομα μὲν οὖν ἐστὶ φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην, (ἄνευ χρόνου ἧς μηδὲν μέρος ἐστὶ σημαντικὸν κατεχωρισμένον) (129). Uns interessieren an erster Stelle die beiden Begriffe: σημαντικὴ κατὰ συνθήκην „bezeichnend kraft (menschlicher) Anordnung".

Der Stimmlaut ist etwas Natürliches, eignet nicht ausschließlich dem Menschen, sondern auch dem Tier. Um das Wort von dieser physischen Lauteinheit (φωνή) zu unterscheiden und abzugrenzen, fügt Arist. das wesentliche Unterscheidungsmerkmal hinzu: kraft Anordnung. Die Verbindung von Zeichen und Bezeichnetem geschieht durch den geistigen Menschen, der damit dem körperlischen Laut den geistigen Stempel aufdrückt, ja in gewisser Weise das sinnliche Wort vergeistigt. Also nicht der Wort-Inhalt sucht sich in naturhaftem Streben, in ontologischer Entwicklung seinen sinnlichen Gegenpart und findet ihn im Wort als seiner Entelechie, seiner Höchstwirklichkeit, sondern nur der Mensch allein ist es, der diese Zusammensetzung herbeiführt. Er klebt dem Inhalt gleichsam die Etikette an, die ihn erst sichtbar macht für andere. Also willkürlich ist die Verbindung zwischen Inhalt und äußerer Form im Wort (130).

Thomas bringt dafür einen doppelten Beweis: Wären die Wörter natürliche Zeichen, so müßten sie notwendig bei allen Völkern gleich sein, da sie ja als Bedeutungsträger in der Natur der Dinge ihre letzte Bedeutungsquelle hätten (31). An einer andern Stelle sagt Thomas: Nullum nomen est naturaliter (132); denn das Wort ist nur insofern Wort, als es bezeichnet. Also rührt das Wort formal von dem her, von dem die Bezeichnung kommt. Das schließt aber ein Werden des Wortes, mithin des Zeichens ein und widerspricht dadurch dem Wesen des natürlichen Zeichens. Ein natürliches Zeichen wird nicht, es ist Zeichen. Das Wort aber, das physisch da ist, wird erst Zeichen durch die freigewählte Verbindung mit diesem bestimmten geistigen Inhalt.

Thomas führt auch einige gegnerische Ansichten an. Einige behaupteten in krasser Form, das Wort sei ein natürliches Abbild des Wesens des bezeichneten Gegenstandes. Ins andere Extrem fielen jene, die in der Betonung der Willkür zu weit gingen. Nach ihnen konnte jedes Wort auch praktisch jeden Inhalt bezeichnen. Die dritte Ansicht sucht eine vermittelnde Stellung einzunehmen. Nach ihr ist die Bezeichnung zwar nicht direkt aus der Natur der Dinge genommen. Das Wortzeichen entspricht ihr jedoch irgendwie. Über die Art dieser Kongruenz drückt sich Thomas nicht weiter aus (133).

Ein dritter Beweis für die Willkür des Wortzeichens läßt sich aus dem Begriff der Mehrdeutigkeit herleiten. Ein mehrdeutiges Wort bezeichnet mit gleichem Namen wesentlich Verschiedenes. Mehrdeutigkeit wäre daher in sich ein Widerspruch, wenn die Bezeichnung sich nur auf die Natur der Dinge stützte. Dann müßten wegen der Identität des Wortzeichens auch die wesentlich verschiedenen Inhalte und deren objektive Realitäten zugleich identisch sein (134).

Das einzelne Wort ist also sinnliches Zeichen, nach freier Menschensatzung mit einem bestimmten, übersinnlichen Begriff verbunden.

Während Thomas und viele ältere Sprachforscher vor allem die eine Linie der Wort-Ding-Beziehung betrachteten, gehen die Untersuchungen der modernen Sprachphilosophie mehr auf die Linienscharen der bezeichneten Funktionen der komplexen Sprachzeichen oder wenigstens des einfachen Wortzeichens als Teil des Satzes. Doch kommen auch die Neueren zum Ergebnis Platons und Thomas'. Wieweit die Sprachforschung die Zuordnung zwischen Wortzeichen und Bezeichnetem in die Vergangenheit hinein zurückverfolgen mag, am Ende müssen alle bekennen, daß zwischen Laut und Ding keine Ähnlichkeit besteht, kraft deren die Zuordnung hätte vor sich gehen können. „Zuordnungen bestehen, wenn man auf letzte Begriffsschärfe sieht, gleichviel wie immer sie motiviert sein mögen, immer nur kraft einer Konvention (Vereinbarung im rein logischen Sinn des Wortes) und für die Kontrahenten" (135). Diese Ansicht teilen, mehr oder weniger abgeschwächt, die meisten neueren Philosophen (136).

Aus der Willkürlichkeit des Wortes sollte man auf seine Unbeständigkeit schließen. Und doch weist das Wort eine bestimmte Konstanz auf. Die Wahl dieses bestimmten Zeichens für diesen Begriff bleibt willkürlich, aber das einmal gewählte und angenommene Zeichen behauptet zäh seine Stellung im geistigen Leben. Und die Gründe? Eine gewisse Dauerhaftigkeit ist eine Notwendigkeit, wenn das Wort überhaupt Verständigungsmittel sein soll. Dann aber liegt die Beständigkeit gerade in dem willkürlichen Charakter des Zeichens begründet. Weil eben bei der Wahl jeder „vernünftige" Grund

für diese Wahl infolge Fehlens einer natürlicher Verbindung zwischen diesem Wort und diesem Begriff ausgeschlossen ist, so läßt sich über die Wahl auch nicht disputieren, kein vernünftiger Grund für eine bessere Wahl finden. Zwischen Wortform und Wortinhalt waltet, wenn wir von den wenigen schallnachahmenden Wörtern absehen, keinerlei innere, sachliche Abhängigkeit. Das Wort ist zwar mehr als Anzeichen, als bloße Kundgabe, aber weniger als Sinnbild oder idealistisch gefaßte, „selbstgeschaffene Wirklichkeit" (Cassirer), es ist freigewähltes Sinnzeichen. Diese Geltung läßt sich, wie Ammann sagt, „nie aus der natürlichen Beschaffenheit der Lautgruppe ableiten. Es handelt sich um Geltung, die ihm geschichtlich zugewachsen ist" (137). Geschichtlich in dem Sinne, daß die Verknüpfung einmal nach freier Wahl hergestellt wurde, und daß sie von Dauer ist. Damit ist aber eine Umgestaltung und Neubildung von Wörtern nicht ausgeschlossen. Wesentlich ist nur, daß eine solche Sprachveränderung und Neuverbindung von Laut und Sinn die Verständigungsmöglichkeit nicht ausschließen und vernichten, daß vielmehr ein gewisser Grad von Beständigkeit erhalten bleibt.

Wenn neuere Sprachphilosophen Ausdrücke gebrauchen, die in der Richtung der Darstellungsfunktion des Wortes zu weit gehen und sich dem natürlichen Wortzeichen bedenklich nähern, so handelt es sich bei einer solchen Darstellungsweise meist nur um den Schein einer Abweichung von der herkömmlichen Zeichentheorie. Friedrich Neumann nennt das Wort „tongewordene Bedeutung, sprachliche Erscheinungsweise der Dinge und Vorgänge". Er betont: „Das Gesprochene gibt nicht bloße Zeichen, an denen man durch Verabredung einen Gehalt erschließen kann, sondern ist selbst Gehalt und reicht daher seinen Sinn unmittelbar dem wahren Verständnis dar" (138). Das stimmt, insofern diese Verabredung nicht von Fall zu Fall geschieht. Aber es liegt dennoch Verabredung vor, nämlich bei der Prägung des Wortes durch den Wortschöpfer und bei der stillschweigenden Annahme des Wortes als Zeichen für die Idee. Jeder Mensch muß sich mit der Zeichensetzung eines jeden Wortes für jede Idee einmal in seinem Leben wenigstens stillschweigend einverstanden erklären. Daß z. B. „Buch" das Zeichen ist für diese bestimmte Idee des Buches, muß ihm irgend-

wann direkt erklärt oder indirekt aus dem Zusammenhang der Rede oder Schrift aufgeleuchtet sein. Das Zeichen „Buch" hat in sich, unabhängig von dieser ‚Verabredung' keinen Sinn. Sonst müßte das Kind mit dem beginnenden Denken zugleich auch die entsprechenden Wortzeichen zu finden und auszudrücken beginnen. Natürlich dringt die Verbindung von Ideen mit bestimmten Wortzeichen immer tiefer ins Bewußtsein ein. Die Wörter erhalten ihre Ideenassoziationen, werden aber nie in sich, unabhängig von einer ersten gewollten Verbindung, sinnhaft (139).

Das Wort ist nicht nur willkürliches, sondern auch stellvertretendes Zeichen (140). Das führt uns zum Inhalt des Wortes. Was drückt das Wort aus? Es ist Zeichen für den Begriff, für das geistige Wort. Welche Stellung nimmt dieses innere Wort oder der Begriff ein in der Zeichenfunktion des Wortes?

Die vermittelnde Stellung des Begriffs ist nicht so aufzufassen, als ob die Bezeichnung vom Worte ausginge, dann sich auf den Begriff erstrecke und über den Begriff als etwas Bezeichnetes auf den Gegenstand. Im Gegenteil, die bezeichnende Tätigkeit geht vom Begriff aus, der sich des Wortes als stellvertretendes, sinnliches Instrument bedient, um dem sinnlichen Menschen das reale, physische Ding psychisch zum Bewußtsein zu bringen. Diese Aufgabe vermag das Ding selbst nicht zu leisten wegen seiner Materialität, die das zur Erkenntnis notwendige Einswerden der Erkenntnispotenz mit dem Gegenstande verhindert; der Begriff allein nicht wegen seiner Immaterialität, wodurch er der „andern" Erkenntnispotenz nicht Erkenntnisobjekt sein kann, da ihm das sinnliche Element fehlt, ohne das kein Objekt Eingang findet in die menschliche Erkenntnispotenz. Wir werden sehen, wie das Wort beiden Erfordernissen gerecht wird.

Der Begriff ist also das Bezeichnende, das den äußeren Gegenstand dem Subjekt und dem „andern" so vertreten soll, daß beide zu seiner Erkenntnis gelangen. Dem Subjekt gegenüber wird der Begriff seiner Aufgabe gerecht und zwar wegen seiner Immaterialität, die ihn das Bindeglied werden läßt zwischen Objekt und erkennendem Subjekt, so, daß beide im Begriff psychisch identisch werden. Doch dieselbe Eigenschaft

des Begriffs, die in diesem geschilderten Falle Grund für seine Fähigkeit in der Vertretung war, wird ihm dem „andern" gegenüber Grund zur Unfähigkeit. Zu dieser zweiten Aufgabe, als Zeichen des Gegenstandes zu dienen für einen andern erkenntnisfähigen Menschen, nimmt der Begriff das sinnliche Wort zu Hilfe. Vom Begriff also als dem principale significativum geht die Bezeichnung aus und bedient sich dabei dem andern gegenüber des Wortes als bezeichnendes Werkzeug (instrumentum significativum).

Wenn Thomas de pot. a 5 sagt: Vox significat conceptum intellectus, quo mediante significat rem, so ist das in der oben ausgeführten Weise zu verstehen. Der Begriff hat also hier bei seiner Mittlerstellung nicht die Aufgabe einer bezeichneten Sache, sondern die Funktion eines principale significativum (141). Die Stellung des Begriffs als res significata liegt nur vor bei den logischen Begriffen, insofern von ihnen in der reflexiven Erkenntnis ein neuer formaler Begriff gebildet wird. Aber auch hier gilt analog dasselbe, da der Begriff als Gegenstand der reflexiven Erkenntnis (conceptus objectivus) die Rolle des äußeren Gegenstandes und der nun gebildete Begriff (conceptus formalis) vom „Begriff" die Stelle des dem äußeren Gegenstand entsprechenden formalen Begriffs einnimmt.

Man könnte hier die Frage aufwerfen: Welches ist die Ordnung von Begriff und Ding als bezeichneten Realitäten? Joh. a S. Thoma führt es klar und scharf aus. Das Wort bezeichnnet primär das Ding, sekundär den Begriff; denn die Wesensaufgabe des Wortes besteht darin, Zeichen zu sein und als Zeichen den Begriff zu übermitteln. An sich sollte das die Aufgabe des Begriffs selber sein, der sie jedoch wegen seiner Unsinnlichkeit nicht auszuüben vermag. Wie nun der Begriff wesentlich als Zeichen hingeordnet ist auf das Ding, dessen intentionales Abbild er ja ist, so weist auch das Wort als Instrument des Begriffes wesentlich zunächst auf das Ding (142).

Doch gerade aus dieser Instrumentalfunktion des Wortes könnte man zur entgegengesetzten Ansicht kommen; denn jede Instrumentalursache geht primär auf seine Prinzipalursache, von der sie ja ihre ganze ursächliche Kraft erhält. Also würde das Wort primär den Begriff und sekundär das Ding bezeichnen.

Doch diese Schlußfolgerung erweist sich als falsch, sobald wir die beiden Begriffe principale und instrumentale ganz formal nehmen. Eine Instrumentalursache, die in der Ordnung der Bezeichnung Instrument ist, geht zurück auf ihre Prinzipalursache, insofern diese „bezeichnend" ist. Die Prinzipalursache aber oder der Begriff bezeichnet wesentlich das Ding, ja geht in dieser Bezeichnung ganz auf, da er eben ein formales Zeichen des Dinges ist.

Wir sahen oben, wie der Begriff als principale significativum dem Worte seine bedeutungsvermittelnde Kraft gibt. Dagegen spricht auch nicht die Tatsache, daß ich beim Hören des Wortes nicht unterscheide zwischen dem durch das Wort psychisch nähergebrachten Gegenstand und dem Begriff, der vom Sprechenden durch das Wort weitergegeben wird, ja meine ganze Aufmerksamkeit auf den äußeren Gegenstand lenkt. Der Begriff des Sprechenden ist zwar außerhalb des Hörers und doch wieder nicht; denn er ist als principale significativum irgendwie in seinem Instrument, im äußeren Wort; das Wort soll ja seine Stelle vertreten. Der Begriff ist also durch das vom Hörer aufgenommene Wort dem Hörer gegenwärtig, nicht zwar in dem Sinne, als würde der Begriff durch das Wort physisch zum Hörer übertragen, sondern: das Wort hat die Kraft in sich, im andern den Begriff zu wecken, den es ausdrückt. Oder von der andern Seite betrachtet: „Ein sprachliches Gebilde verstehen heißt imstande sein, jene geistige Bewegung, die die Worte zu ihrem physischen Ausdrucke wählte, in sich selbst zu erzeugen" (143). Und die suggestive Kraft dieser Gedankengebärde strömt dem Hörenden zu aus der „Seele" des Wortes.

3) „Seele" im Wort

Die Seele ist für den Leib das Prinzip des Lebens, die formende Kraft, das Licht, das ihn durchleuchtet, das Element, das dem Menschen die Universalität und Weltweite gibt im Erkennen und Wollen. Dieselbe Aufgabe erfüllt für den artikulierten Sprachlaut die Idee. Nur durch die Idee gewinnt das Wort die lebendige Kraft im Verkehr mit den Menschen. Die Idee ist die geistige Form, die den physischen Laut adelt und erhebt zum geistigen Werkzeug, zum formellen Wort; denn

das Wort ist bei seinem Gebrauch als Wort nicht mehr das, was es nach außen ist, sondern das, was es leistet, seine Bedeutung, seine Idee. Durch die Idee ist es die vornehmste, weil geistigste Wirkung der Menschen untereinander. Das Physische, die Klanghöhe, -tiefe und -stärke tritt zurück vor dem geistigen Licht, das es durchleuchtet, oft so weit zurück, daß es fast nur noch Licht zu sein scheint, nur Idee, die durch ihre Helligkeit schwache Augen zu blenden vermag. Aber doch bleibt es sinnlicher Ausdruck eines geistigen Gedankens. Also nicht rein sinnlich ist das Wort und nicht rein geistig, sondern ein eigentümliches Gebilde, in dem sinnliche und übersinnliche Faktoren einander durchdringen und auf einander wirken, eine Doppelnatur: Gebundenheit ans Sinnliche und doch Freiheit vom Sinnlichen. Ein Teilchen des geistigen Prinzips im Menschen; ein Funke, durch die Tätigkeit des Verstandes entfacht, der dann überspringt auf das Teilchen „Leiblichkeit", auf das Produkt der körperlichen Werkzeuge. Als Lebensfunke erzeugt er geistiges Leben in ihm und vereinigt sich zum lebendigen Wort. „Der Künstler ‚beseelt' die Materie und macht sie vergessen, — wie das Wort das akustische Sprachmaterial vergessen macht" (144).

Ohne die „Seele" wird das Sinnzeichen zum bloßen Anzeichen; ein Wort, das nichts meint, ist ein Geräusch. Eine wie geringe Rolle das Wort als eine solch physische Zeichenerscheinung in seiner Zeichenfunktion spielt, erhellt klar aus einer getrennten Betrachtung über das geschriebene Wort als physische Erscheinung und als sinnvolles Werk. Während es bei der ersten Betrachtung ein einfaches, sinnliches Wahrnehmungsobjekt ist, wird es bei der zweiten zum Mittel über den Gedanken hin zur Gegenständlichkeit als Ziel, phänomenologisch ausgedrückt: „Die anschauliche Vorstellung, in welcher sich die physische Worterscheinung konstituiert, erfährt eine wesentliche, phänomenale Modifikation, wenn ihr Gegenstand die Geltung eines Ausdrucks annimmt" (145).

Wir haben hier „wesentlich phänomenale Modifikation" zu betonen, im Gegensatz zur Auffassung Wundts. Seine besondere Leistung ist es, die Sprache in die Reihe der Ausdrucksbewegungen hineingebaut zu haben. Doch ragt das Wort bei ihm zu wenig unter den andern Ausdrucksbewegungen hervor. Denn

von den einfachen hinweisenden Gebärden über die Gebärdesprache bis zur Lautgebärde (Wort) besteht in Wirklichkeit kein Kontinuum. Die Reihe der Ausdrucksbewegungen macht vor der Lautgebärde einen qualitativen Sprung zu dieser hin. Das Wort ist wesentlich höher stehend, weil geistiger, als jede andere Ausdrucksbewegung. Voßler dagegen geht in dieser Richtung wieder zu weit, da er Wort mit Geist identifiziert.

Ein Wort ohne Bedeutung ist kein Wort, wie auch ein Menschenleib ohne Seele kein Mensch ist, sondern etwas wesentlich davon Verschiedenes. Wir reden dann von bedeutungs- oder sinnlosen Wörtern. Doch ist zu beachten: Nicht das Wort, dessen Bedeutung kein wirklich existierender Gegenstand entspricht, ist bedeutungslos. Bedeutungslosigkeit liegt nur dann vor, wenn das Zeichengebilde überhaupt kein Ausdruck ist, d. h. keine Beziehung zu irgendeiner Art von Gegenständlichkeit aufweist, weder einer wirklichen noch einer bloß gedachten. Ein solches wortähnliches Gebilde, wie Rabadanata, ist bedeutungs- und sinnlos. Ein viereckiger Kreis dagegen mag ‚unvernünftig' sein, sinnlos ist er nicht (146). Denn das ist der Sinn solcher „Sinnlosigkeit", daß sie objektiv Unvereinbarliches meint. Sinn fordert Begriffs- d. h. Bestimmtheitsbezogenheit zu etwas Gedachtem. Das Gedachte ist Sinn, und Sinn haben kann alles das, was als Zeichen einer Beziehung zum Gedachten fähig ist; denn jeder Gedanke ist Sinn; denken heißt eben: etwas denken.

Wie die Seele dem Leib teilnehmen läßt an ihren Eigenschaften, so auch die Idee gegenüber dem Wort. Vor allem ist da die Vielwertigkeit des Wortes zu nennen. Sie schöpft ihren Charakter aus der Funktion des Sinnzeichens. Es soll ja als äußeres Zeichen des inneren Wortes dienen, das nach seinem Werden wesentlich allgemein ist. Dieser universelle, viel umfassende Charakter des Begriffs wird sichtbar im sichtbaren Zeichen des Begriffs. Der Name „Baum" trägt dieses Merkmal der Universalität an sich, da er von allen konkreten Bäumen ausgesagt werden kann, sie alle virtuell in sich schließt (147). Die Universalität des Wortes besteht nach Husserl darin, daß es eine Mannigfaltigkeit möglicher Anschauungen (in der subjektiven Sphäre) umspannt oder (bei widersinnigen Ausdrücken) zu umspannen sich anmaßt.

4) Symbol oder Zeichen

In der neueren und auch älteren Sprachphilosophie werden vielfach für das äußere Wort unterschiedslos die Ausdrücke Symbol und Zeichen gebraucht. Daher lohnt es sich, an dieser Stelle diese beiden Begriffe einmal genauer gegeneinander abzugrenzen und dann aus dem Wesen des Wortes heraus sich für das eine oder andere zu entscheiden. Wir prüfen beide Begriffe nach den beiden Wesenseigentümlichkeiten, die ihnen als Sinnzeichen gemeinsam sind: nach dem Moment der Willkür und nach ihrer Darstellungsfunktion (148).

Auf den ersten Blick scheinen Symbol und Zeichen darin übereinzukommen, daß beide ihre Aufgabe, Hinweis zu sein auf bestimmte Gegenständlichkeit (149), Bedeutung zu haben, nicht naturhaft in sich tragen, sondern erst durch Anordnung und Auffassung des Menschen erhalten. Ist denn etwas an sich Symbol oder Zeichen (natürlich abgesehen von den Anzeichen und natürlichen Zeichen)? Ist nicht viel mehr immer nur die Möglichkeit vorhanden, als Repräsentant einer Gegenständlichkeit eingesetzt zu werden!? Nein! Und das ist der Wesensunterschied zwischen Symbol und Zeichen: ein wenig Naturhaftes, ein wenig Abbildsein liegt doch im Symbol. Dem größeren Teil des Darstellungswertes nach ist das Symbol vom Symbolisierten verschieden, in einer Hinsicht wenigstens muß es ihm aber gleich sein, in irgendeiner Tätigkeit oder Eigenschaft. So hat die Wage, ein uraltes Symbol der Gerechtigkeit, schlechthin nichts gemeinsam mit diesem Begriff. Aber aus ihrer wesentlichen Zweckdienlichkeit heraus ist sie ein sehr passendes Symbol. Indem ihre Aufgabe darin besteht, die gewichtsmäßige Gleichheit der Inhalte beider Wagschalen festzustellen und in gewisser Weise herzustellen, drückt sie anschaulich das Wesen des Gerechtigkeitsbegriffs aus, den Thomas definiert als „habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit" (150).

Das Ähnlichkeitsmoment zwischen Idee und Darstellung berechtigt nun aber nicht dazu, das Symbol als natürliches Zeichen anzusehen; denn ja nicht als Ganzes ist es Ähnlichkeit und Abbild, sondern nur in einer bestimmten Rücksicht, aber als Ganzes ist es Symbol.

Thomas drückt sich, soweit ich feststellen konnte, nirgendwo genauer aus über das Wesen des Symbols. Vom Zeichen stellt er eine genaue Definition auf (151). Hält er aber deshalb Symbol und Zeichen für gleichwertig? Finden wir bei ihm gar keinen Unterschied zwischen beiden? Doch! Wo er vom Symbol spricht, ist dieser Begriff irgendwie mit der Vorbild-Ursache verknüpft. Das gibt zu denken.

Schauen wir uns zuerst das Wesen der causa exemplaris und ihre Wirkungsweise an. Thomas unterscheidet eine doppelte Vorbild-Ursache, eine innere und eine äußere. Die innere c. exemplaris oder formalis ist die Form, die substantielle oder akzidentelle, die als Teilprinzip mit der Materie (materia prima oder materia secunda) als dem korrelativen Teilprinzip durch bloße Vereinigung das abstrakte Wesen der geschaffenen Substanz resp. das konkrete Wesen mit den akzidentellen Eigenschaften konstituiert. Die äußere Vorbild-Ursache (c. exemplaris) ist ganz wesentlich davon verschieden. Der Wesensunterschied beruht vor allem in der Wirkungsweise. Die Vorbild-Ursache ist mittätig am Wesen des neu zu Schaffenden, nicht als dessen Teil, sondern sie bleibt der neuen Wesenheit rein äußerlich und gibt nur das Vorbild ab, das nachgeahmt wird (153). So ist die Idee des Künstlers Vorbild für die Statue, die er zu schaffen gedenkt. Wesentlich ist also, daß die geistige Idee ihren sinnlichen Ausdruck findet in dem neuen Werk, daß die Statue sinnliche Nachahmung des geistigen Vorbildes wird. Wir sehen: die Idee des Künstlers, wie sie in der nach ihr geschaffenen Statue Gestalt gewonnen hat, nähert sich schon sehr dem natürlichen Zeichen (154), eben infolge der Wesensverbindung zwischen der äußeren Gestalt und dem inneren Gehalt.

Vom Kunstwerk zum Symbol ist kein weiter Sprung. Es entspricht vielmehr der stimmungshaften Art der Kunst (155), Symbole zu schaffen; denn auch dem Symbol inhäriert immer ein affektbetonter Inhalt. Seine Aufgabe ist es nicht, Erkenntnisse zu vermitteln, doch widerspricht es ihm nicht. Andererseits darf das Symbol auch nicht auf das rein subjektiv Gefühlvolle eingeschränkt werden. Beides zusammen will es ausdrücken und im Beschauer erwecken.

Halten wir nun das Wort daneben. Das Wort ist wie das

Symbol objektivierter Geist, d. h. ein geistiger Gehalt wird in einer Materie äußerlich festgehalten. Bei beiden der gedankliche Hintergrund, die Idee, und der reale, in die Erscheinung tretende Vordergrund, der Ausdruck. Im Wort aber liegt mehr das Rationale, Begriffliche. Der Begriff, oder letztlich die durch den Begriff bezeichnete Gegenständlichkeit ist das Hervortretende im Wort, nicht das Sinnhafte, der Klanglaut oder das Schriftbild. Wegweisen von sich, hin auf das Gemeinte, das ist das Wesentliche am Wortzeichen. Im Symbol ist mehr das Sinnhafte, das Irrationale, der entscheidende Faktor. Es lenkt daher die Aufmerksamkeit mehr auf sich selbst als auf das Dargestellte, zum wenigsten auf beide in gleicher Intensität.

Man möchte auf sprachlichem Gebiete das Symbol mit dem Kunstgebilde des Dichters, mit der Metapher, vergleichen. Beim Wort als Verständigungsmittel kommt es nur darauf an, den Gedanken zu bezeichnen, den man dem andern übermitteln will. Das poietische ‚Bild' will mehr. Höchstes Ziel der dichterischen Kunst ist völlige ‚Versinnlichung' des Sinngehaltes (156). Ziel des Wortes aber: Vermittlung der Idee, natürlich sinnliche Vermittlung. Das Wort ist also nur sinndienend, das Kunstgebilde jedoch sinnbildend. Wie Lützeler sagt: „In den außerkünstlichen Gebilden hat das Materiale des Vordergrundes Dienstcharakter, in den künstlerischen dagegen Symbolcharakter" (157).

Das Wort ist also nur festgesetztes Zeichen für den Gedanken, eine bloße ‚Behauptung' für diese bestimmte ‚Meinung', ohne jede innere Wesensverbindung zwischen beiden; denn nicht der Gedanke prägt sein Wortzeichen, sondern der geistbegabte Mensch bestimmt ein Wortzeichen für diesen Gedanken. In der Kunst schafft zwar auch der Mensch das Kunstwerk, aber doch aus der Idee heraus. Er gestaltet, verleiblicht die Idee, sodaß die Idee die formprägende ‚Seele' (in wesentlich tieferer Weise als beim Wort) für das Materiale ist, ähnlich wie die Seele des Menschen das Formprinzip ist für den Leib, oder wie auch Form und Materie als metaphysische Seinsteile nach thomistischer Lehre schon in ihrem Ursprung wesentlich einander verhaftet sind. Das ‚symbolhafte' Kunstwerk trifft daher auch schon durch seine Sinnhaftigkeit

(durch Farbe, Linienführung, äußere Plastik) seinen geistigen Gehalt, ja bestimmt dadurch im Gegensatz zum Wort die Größe und Fülle der dargestellten Idee.

Aus der besonderen Betonung des Sinnhaften erwächst dem Symbol seine Größe und sein Reichtum, aus der innigen Verbindung zwischen Inhalt und Form aber auch seine tragische Schwäche; denn mit der Vergänglichkeit und Veränderlichkeit des Materials ist es auch selber unfehlbar zum Erlöschen verurteilt.

Eine weitere Eigentümlichkeit des Symbols ist es, daß das Moment der Willkür nicht nur beim Symbolschöpfer, sondern auch beim Symbolerkennenden liegt. Es besteht eben zwischen Symbol und Symbolisiertem kein gesetzliches Verhältnis, das die Erklärung des Symbols eindeutig macht. Die Symbole geben vielfach nur die Richtung an, in der der Erkennende reagieren soll. Also im Wesen des Symbols liegt es nicht, daß so reagiert wird, wie der Symbolschöpfer beabsichtigt. Oder besser: Der Symbolschöpfer beabsichtigt vielfach nicht eine einzige bestimmte Idee, sondern ist nur richtunggebend. Aus diesem Grunde ist ein Symbol erklärbar, deutbar, fordert eine Beschäftigung mit sich, ist selber auch Erkenntnis-Objekt, und nicht nur Erkenntnis-Mittel.

Ein klassisches Beispiel ist die bekannte Rodin-Plastik: zwei schlanke, aufwärtsgerichtete Hände, die ihre Finger wie zum Gebete leise aneinanderlegen, „die Kathedrale" genannt. Heinrich Lützeler deutet diese „tiefsinnigkühne" Symbolschöpfung als die „Kathedrale eines Menschtums, das nicht mehr nur diesen bestimmten christlichen Gott sucht, das ehrfürchtig und fromm ist, ohne sich zu einem bestimmten Glauben zu bekennen" (158). Könnten die oben angeführten Eigenschaften des Symbols deutlicher zum Ausdruck kommen als an diesem Beispiel!?

Das Symbol als Erkennungsobjekt führt uns zur Darstellungsfunktion. Es ist Sinnzeichen für eine doppelte Idee, für die des Symbol-Zeichens und für das Symbolisierte. Die vier Tiersymbole für die vier Evangelisten bezeichnen Engel, Adler, Löwe, Stier, als formelles Symbol aber die vier Evangelisten nach dem Ausgangspunkt und der Eigenart ihrer Darstellung. Die zweite Idee wird unmittelbar durch das

Symbol bezeichnet, während das Wortzeichen seine Idee unmittelbar versinnlicht. Der Grund dafür liegt in der „Wesenswandlung", die das Wortzeichen erfahren hat. Es hat seinen Eigenwert verloren durch die Kongruenz mit der Gegenständlichkeit. Nur eine Idee, die des Dinges, wird hier versinnlicht. Das physische Wortzeichen als physisches hat keinen von der vertretenen Idee verschiedenen Inhalt. Einen scheinbaren Grund dagegen bieten die Schriftzeichen der Bildersprache. Doch zunächst handelt es sich dabei nicht um das Wort in unserem Sinne, nämlich um das Lautzeichen, sondern um das Schriftzeichen dieses Lautzeichens. Aber auch ein solches Schriftzeichen kann niemals Symbol genannt werden, wie Hamann es versucht, da es als Schriftzeichen keinen Eigenwert hat, sondern nur sichtbares Zeichen ist für das hörbare Wort.

Vergleicht man rückwärtsschauend Symbol und Wort, so erscheint das Symbol als das kompliziertere Zeichen, das zur Erkenntnis des Bezeichneten mehr Aufmerksamkeit fordert, über dem oft etwas Dunkles, Geheimnisvolles liegt, das das Gefühl mehr anspricht, das aber in sich mehr fremd bleibt. In der religiösen Kunst ist es meist die Ehrfurcht, die gern zu Symbolen greift. Das Wortzeichen dagegen weist klar auf den Gegenstand, bzw. die Idee, die es vertritt. Die Verbindung mit dem Bezeichneten wird schnell und unbewußt hergestellt.

In der Geschichte der Sprachphilosophie sind es meist die Idealisten, die die Autonomie des Erkenntnisvermögens auf das Gebiet der Sprache anwenden und auch für das Wort den Symbolwert in Anspruch nehmen (159). Rudolf Ibel glaubt endlich den Sieg der sinnbildlichen Kraft der Sprache über die „logozentrische Betrachtungsweise der rationalistischen Systeme" ausrufen zu können. Aus der Art der Gegenüberstellung von ‚Begriff' und ‚Sinnbild', ‚Zeichen' und ‚Symbol' ersieht man seine einseitige Auffassung von Begriff und Zeichen als rein abstrakten Gegebenheiten. Wenn er die Abhängigkeit des „denkenden Geistes von den heiligen Mächten der Wirklichkeit" wieder betonen zu müssen glaubt, wenn er die „Wirklichkeitsverbundenheit" aus den sprachlichen Zeichen für die geistige Tätigkeit etymologisch nachzuweisen sucht, so findet er damit nur den geistigen Kern der ganzen aristotelisch-thomistischen Philosophie wieder, der in dem erkenntnistheore-

tischen Grundsatz Ausdruck findet: Nil in intellectu nisi prius fuerit in sensu. Der letzte, ontologische Grund liegt im physischen Charakter des Geist-Menschen, in der Vereinigung der Seele mit dem Leibe zur Einheit einer Substanz.

Karl Bühler faßt den Begriff ‚Symbol' mehr zum nüchternen Sinnzeichen hin. Daher beantwortet er auch die Frage: Ist die Sprache Symbol oder Zeichen für das Dargestellte? dementsprechend: „Die Sätze und Wörter repräsentieren das Dargestellte in einer Art, für die in erster Linie die Namen Symbole, Symbolik gebräuchlich sind. Es ist aber keine reine Symbolik" (160). Daß sein Symbolbegriff nicht mit dem von uns ausgeführten Begriff zusammenfällt, folgt auch daraus, daß er Symbol und Abbildung als Gegenbegriffe unter dem generellen Begriff Zeichen faßt (161).

5) Autonomie oder Heteronomie

Die Antwort auf diese Frage gibt in der Erkenntnistheorie der Empirismus, der subjektive Realismus oder Idealismus und, zwischen beiden stehend, der objektive Realismus. Wegen der innigen Zusammenhänge, die aus dem Wesen des Wortes als Zeichen des Erkenntnisproduktes folgen, hat diese Frage auch in der Wortphilosophie eine entsprechend verschiedene Antwort gefunden.

Wie steht der Empirismus zu unserer Frage? Ist nach ihm die Beziehung des Wortes zu seinem äußeren Gegenstand wesentlich, oder beschränkt sich die Zeichenfunktion des Wortes auf die subjektive Sphäre?

Locke stellt mit Aristoteles ganz richtig den erkenntnistheoretischen Grundsatz auf, daß jede menschliche Erkenntnis von den Sinnen ausgeht. Einen Beweis dafür findet auch er im Gebrauch sinnlicher, konkreter Benennungen für abstrakte Begriffe, die deutlich auf den sinnlichen Ursprung und damit allgemein auf das sinnlichbedingte Erkenntnisprinzip hindeuten. Doch weicht Locke insofern weit von Aristoteles ab, als für ihn vor allem der subjektiv-logische Wert der Idee in Frage kommt, nicht der objektiv-logische wie bei Aristoteles und Thomas. So wird ihm die aristotelische Auffassung des Wortes als Instrument der Erkenntnisvermittlung zum Verhäng-

nis, da gerade dadurch das Wort für ihn zum sprachlichen Zeichen nur der subjektiven Idee wird, nicht der Wirklichkeit. Die Wesensbeziehung auf das äußere Ding, die Aristoteles und Thomas aus der rein formalen Zeichenfunktion des inneren Wortes heraus auch für das äußere Wort fordern, ist also beim sensualistischen Empirismus nicht zu finden. Locke unterscheidet nicht Akt, Aktinhalt und Gegenstand und kommt zu der Behauptung: esse = percipi. Er verwechselt das Sein des Gegenstandes mit dem Gegenstand-sein des Seins.

Auch Hobbes vertritt schon vor Locke diese Grundthese von der Subjektivität der Sprache im sensualistischen Sinne. Damit wird nicht nur die logisch-metaphysische Betrachtung des Wortes unmöglich gemacht, sogar das Gebiet der Metaphysik selbst ist für einen Empiristen über das Wort hin nicht mehr zu erreichen. Für Hobbes ist das Wort nur Zeichen der subjektiven Vorstellung, nicht des objektiven Seins (162). Durch diese Leugnung der Korrelation zwischen dem ideellen Sein der Begriffe und dem realen Sein der Dinge wird bei Hobbes und Locke der reale Boden der Wirklichkeit entzogen

Merkwürdigerweise kommt jedoch Berkeley, das andere geschichtliche Extrem im sensualistischen Empirismus, gerade durch das Wort zur Wirklichkeit (163). Er fordert, man solle „nur den Vorhang von Worten wegziehen, um klar und rein den Baum der Erkenntnis zu erblicken (164)". Aber auch seine ‚Wirklichkeit' ist subjektiv. Dadurch, daß er die Vorstellung zum Ding macht, kommt der Psychologismus in die Erkenntnis und in die Wortlehre.

Der Empirismus steht dem Subjektivismus des Idealismus dadurch nahe, daß auch dieser über die Erkenntnistheorie zur subjektiven Sprachauffassung gelangt, allerdings auf einem ganz anderen Wege. Der sensualistische Empirismus bleibt in seiner Wortphilosophie im Subjekt stecken, trotz der objektiven Erkenntnis, der Idealismus dagegen leugnet die Objektivität des Wortes wegen der Subjektivät der Erkenntnis. Die Geisteseinstellung des Idealismus in der Wortphilosophie kommt klar zum Ausdruck in Cassirer, der Goethe's Wort: Sprache ist „Synthese von Welt und Geist" im Sinne des Philosophischen Kantianismus auffaßt, als Produkt einer autonomen Schöpfung des Geistes selbst, der sich mit der selbst-

geschaffenen Wirklichkeit begnügt und die Frage nach dem Ding an sich als „ein falsch gestelltes Problem, als ein Trugbild des Denkens" beiseite schiebt (165). Der Bewußtseinsidealismus — z. B. Rickert und die Marburger Logizisten, Schuppe, H. Cornelius und die positivistischen Idealisten — gewinnt die Autonomie der Erkenntnis durch die Annahme, daß das Sosein des Dinges in seiner Selbständigkeit, nicht nur als vertretendes und hinweisendes Bild oder Symbol, im Verstande sei. Aus dem Wesen des Wortes als ‚Veräußerlichung' des bewußtseinsimmanenten Gegenstandes schließt er denn auch auf die Autonomie des Wortes.

Nach dem Realismus ist allen intentionalen Akten das Transzendensbewußtsein eigentümlich. Jede Intention (als Akt) weist über den Akt und den aktualen Aktinhalt hinaus, intendiert ein Aktfremdes. Intentio bedeutet ja eine zielhafte Bewegung auf etwas hin, was man selber nicht hat oder nur teilweise hat. So tritt der erkennende Verstand in Kontakt mit dem Gegenstand, wird mit ihm sogar identisch durch das innere Wort. Weil aber die Identität nur teilweise ist, nämlich nach der Form des Gegenstandes in seinem intentionalen Sein, bleibt dem intentionalen Erkenntnisakt das Hinweisende auf den aktfremden Gegenstand. Diese heteronome Funktion fließt naturgemäß dann auch über in das Wesen des Wortzeichens, das die ‚sichtbare' Vertretung des geistigen Mittlers zwischen Verstand und Gegenstand, des inneren Wortes, ist (166).

Wir sehen, wie trotz aller Verschiedenheit zwischen den drei angeführten Systemen sie doch in Einem mit Thomas übereinkommen, in dem Grundprinzip, daß das Wort Zeichen der Idee ist. In der neueren Wortphilosophie erhält das subjektive Element einen andern Inhalt. Er umfaßt nicht mehr nur die Idee, sondern auch — und an erster Stelle — den Affekt. So wandelt sich das Wort vom repräsentativen zum motionalen Zeichen und verliert damit den Konnex mit der aristotelisch-thomistischen Wort-Zeichenlehre immer mehr (167).

Die Heteronomie des inneren Wortes folgte aus der Metaphysik seiner Erkenntnislehre, die des äußeren Wortes aus dessen Zeichenfunktion. Damit ist auch das oft erörterte Problem gelöst: nomina ante res oder nomina post res. Weil die Erkenntnis ursächlich vom Gegenstand ausgeht, der

im Erkennen, zwischen Subjekt und Objekt vermittelnde Begriff ein äußeres Zeichen im Wort findet, kann das Wort nie das Primäre sein. Die Reihenfolge im menschlichen Erkennen ist nach dem objektiven Realismus: Objekt- — Subjekt. Das Wort ist aber ein Produkt des Subjekts, dagegen bewahrt der objektive Gegenstand dem Subjekt gegenüber seine Transzendens. Auch im Begriff Zeichen liegt die Subordination wesentlich eingeschlossen.

So lassen sich bei Thomas die Wortprobleme immer zurückführen auf die Erkenntnislehre. Sie ist der Eingang, die Bruchstelle im geschlossenen Ring seines scheinbar rein deduktiven philosophischen Systems.

6) Macht und Ohnmacht des Wortes

Worin liegt die Macht des Menschen begründet? Seine Macht über die ganze sichtbare Schöpfung? In seiner Geistigkeit, in seiner Seele. Alles beugt sich vor der erkennenden menschlichen Seele. Diese Seele saugt die Welt in sich hinein und spiegelt sie dann wieder — im Wort. Ja das Wort ist das sichtbare Bild jenes inneren Gedankens, in dem die Welt in den Menschen hineintritt. Das Wort ist das sichtbare Szepter der Geist-Herrschaft, das Instrument, das den eigenen Geist Gestalt gewinnen läßt, das im andern denkenden Wesen geistweckend wirkt, und das ausschließlich wegen seiner innigen Verbindung mit dem Gegenstand genau wie dieser seinen Einfluß ausübt. Die dreifache Kraft, die im Worte wirksam werden kann, fließt aus seiner Beziehung zur ausgedrückten Idee, zum angesprochenen Individuum und zum gemeinten Gegenstand.

Die innere Kraft strömt dem Worte zu aus seiner Idee, die es verkörpert. Diese ist der eigentliche Quell, aus dem das lebendige und lebensspendende Wort geboren wird, ist die Seele, die es zum Leben erweckt und die Leben erweckt. Sein geistiger Inhalt ist die Voraussetzung für die Aktualität des Wortes. Die Idee belebt das Wort und das Wort als die Objektivation, als geformtes, bleibendes Werk des Geistes, trägt seinerseits geistiges Gut über den Wandel der Personen und der geschichtlichen Gebilde hinweg, hegt still und schlicht

alle die Hoffnung, das Gedächtnis und die Weisheit vergangener Geschlechter. Sorglos kann es jeden, der an ihm teilnimmt, aus seiner Unerschöpflichkeit beschenken. Es wird nicht ärmer, sondern reicher und reiner. ‚Zeitlos' hält es die Ideen, die Schätze menschlicher Geistesarbeit, fest und birgt und hütet sie wie in kostbarer Truhe über die Jahrtausende hin.

Und dieses geistige Leben wirkt vom Wort aus wieder rückwärts auf die Idee. Ohne Begriff gibt es kein Wort und keine Sprache, ohne höheres, geistiges Leben keine Kultursprache; aber auch ohne Wort keinen deutlichen Begriff, ohne Sprache kein höheres geistiges Leben. Beide Vorgänge beobachten wir in der Geschichte der Philosophie. Einerseits spielen die Schöpfer der Begriffe vielfach zugleich eine entscheidende Rolle in der Ausbildung der nationalen Bildungssprache ihres Landes, andererseits wirkt das Wort als solches, als neue Form alter Begriffe oft umgestaltend und erneuernd auf die ganze philosophische Ideenwelt. Ein klassisches Beispiel dafür bietet Meister Eckeharts neue deutsche Philosophensprache. Seine neuen Wortformen, die zwar meist nur Übersetzungen der herkömmlichen, scholastischen Termini sind, in ihrer neuen Form aber bis heute unerreichbar an Reinheit, Eigenwüchsigkeit und Anschaulichkeit, gaben den Anstoß zum Werden der neueren deutschen Philosophie (168). Der Sprachphilosoph nennt „die Wörter die Sprossen der Himmelsleiter, auf denen er über das rein Tierische ins Lichtreich des Geistes emporzuklimmen sucht", dem Sprachphilosophen sind sie die sichtbaren Strahlen, die der Sonne des Geistes entsandt sind, die das dunkle Reich der Materie abtasten und vorwärts und rückwärts verbinden mit ‚Leib' und ‚Seele' (169).

Das innere Wort, das in sich nur Mittel ist zur Erkenntnis und an den einzelnen Erkennenden jeweils gebunden, sprengt im Wort sein Gefängnis, wächst im Wort gleichsam über sich selbst hinaus: „Jeder lebendige Gedanke trägt die Keime zu Tausend andern Gedanken in sich" (170), nicht nur für den Erkennenden, sondern auch für den Angesprochenen. Des Wortes Leben besteht „im Erfülltsein vom organischen Prinzip der Zeugung" (171). Wächst diese Zeugungskraft des Wortes mit der wachsenden Intensität der Geistigkeit des Inhalts, der Idee? Man sollte es meinen. Und doch spricht die Erfahrung

dagegen, wenigstens beim Durchschnitt der Menschen. Eine Rede über den metaphysischen Inhalt des Seinsbegriffs wird bei der Mehrzahl wenig oder gar nicht geistweckend wirken. Der ungeschulte Mensch ist in seinem Erkennen allzusehr auf das Sinnliche angewiesen. Das sinnliche Zeichen muß vorhanden sein, aber auch die Verbindung dieses Zeichens mit der Idee muß durchsichtig und klar erkennbar, sinnenhaft sein. Daher können wir sagen: Die Macht des Wortes ist umso größer, je sinnhafter, bildhafter das Wortzeichen ist, je mehr die ‚Verkörperung' der Idee zum Ausdruck kommt, vorausgesetzt die hohe Geistigkeit der Idee. Gibt es aber Grade in der Bildhaftigkeit des Wortes? An sich nicht; denn das widerspricht der Willkür des Wortzeichens, das eben jedes Abbildhafte wesentlich ausschließt. Und doch reden wir von sinnbildlichen Wörtern. Diese Sinnbildlichkeit eignet dem Wort nicht als Sinnzeichen dieser versinnbildeten Idee, sondern kommt ihm nur zu in einer zweiten Funktion. Die sinnbildliche Kraft erwächst ihm nur daraus, daß es vorher einmal Zeichen eines konkreten Gegenstandes war und nun mit dieser ‚konkreten' Zeichenkraft ausgerüstet, zur Veranschaulichung einer abstrakten Idee, als Metapher dienen kann.

Schon im Kapitel über die Erkenntnis sahen wir, wie durch die ganze Philosophie von ihren ersten Anfängen an ein geheimnisvoller Zug des erkennenden Subjekts zum Objekt hin sich zieht, wie dieser Drang zum Gegenstand seine teilweise Befriedigung findet im Erkenntnisvorgang, ob dieser nun die materielle oder die geistige Identität mit dem Ding fordert. Am weitesten geht diese Forderung wohl beim Idealismus, dessen Erkenntnisgegenstand im Subjekt ist. Und doch, in der magischen Deutung des Wortes kommt diese durchaus begreifliche Haltung des Menschen, seine Sehnsucht nach einem direkten Kontakt und Verkehr mit der Sinnenwelt noch mehr zur Geltung. Die mystische Anschauung der Sprache, gekennzeichnet durch Identifizierung von Wort und Ding, steht am Anfang der Sprachphilosophie. Die Verbindung des Zeichens mit dem Bezeichneten ist noch so innig, daß die magischen Kräfte hinüber- und herüberfließen und in beiden sich entfalten können. Daher aller Wort- und Namenzauber, weil Name und Ding als eine Wirklichkeit gelten.

Ein Restbestand hat sich in der Volksansicht gerettet, die das Wort nicht als totes Zeichen nimmt und gebraucht, sondern als lebendiges Ding. Man sagt nicht: Das bedeutet, sondern: das ist Brot. Das Wort überspringt gleichsam den ersten ‚Gegenstand', für den es Zeichen ist, den Begriff, um sofort auf das Letzte, den äußeren Gegenstand loszugehen, wenigstens, wenn es sich um Begriffe konkreter Gegenstände handelt (172). Auch bei Gorgias findet sich diese Volksauffassung. Gorgias leugnet die Möglichkeit des Sprechens, weil er der Meinung ist, die objektiven Dinge würden gesagt, nicht ihre Zeichen. In all den Schwierigkeiten äußert sich der natürliche Drang nach dem Einssein mit dem Gegenstand, ein Problem, das selbst Platon nicht hat lösen können, sondern erst Aristoteles (173).

Wenn es die Seele ist, die dem Menschen seine Macht verleiht, so ist der Leib der Grund für seine Ohnmacht. Auch der Sprachleib des Wortes hält die ins Unendliche strebende Idee am Boden. Die Idee weist über die Endlichkeit der sprachlichen Sinnfälligkeit hinaus.

Wortzeichen sind freilich anwendbar auf alles, was Ich und Nicht-Ich bergen, sind freilich wahrhaft korrelat dem, was sie wiedergeben. Dennoch bleiben sie ein sinnvoll erdachter, bewunderungswürdig genialer Behelf eines mit schweren Gebrechen behafteten Wesens. Und diese Gebrechen sind unheilbar, weil sinnliche Zeichen den Inhalt eines übersinnlichen Seins nie ganz auszuschöpfen vermögen. In einem wahren Gedanken ist immer mehr gedacht, als im Sprachleib seines Wortes sich ausdrücken läßt. Erdmann B. nennt die Sprache zwar die „präziseste Form aller Symbolik, aber," so fährt er fort, „wir alle empfinden, wie wenig es oft gelingt, den Reichtum des als gewiß Erfaßten vollständig wiederzugeben, wieviel auf diesem Wege gerade von dem Feinsten und Tiefsten verloren geht . . . Nicht bloß unser Wissen, auch unser Darstellen des Gewußten bleibt Stückwerk" (174). Die Sprache ist ein Instrument des Geistes, aber ein grobes Instrument für den feinen Geist. Daher läßt sich der geistige Inhalt, der aus der Werkstatt des übersinnlichen Geistes hervorgeht, oft so schwer in sinnliche Wortzeichen kleiden. Auch Cassirer will das letzten Endes sagen: „Die Wahrheit des Seienden, die ἀλήθεια τῶν ὄντων, wird allein im reinen Begriff erfaßt. Die philosophische

Erkenntnis muß sich erst vom Zwang der Sprache . . . lösen, sie muß gleichsam diesen Zwang menschlicher Bedürftigkeit ausstoßen, ehe sie sich in den reinen Äther des Gedankens erheben kann" (175). Das Bestreben des Menschen, die Unvollkommenheit des Wortes bei der Durchführung seiner Zeichenfunktion zu überwinden, treibt die philosophischen termini zu immer größerer Annäherung an das Abstrakte des Begriffs, begründet ihr Unsinnlichwerden. Die höhere Auktorität des Geistes will man dabei wahren, schwächt aber durch seine Maßnahmen dessen Untertanen, die Wörter, ja stellt ihre Lebensfähigkeit in einem solchen Maße in Frage, daß schließlich die Auktoritätsstellung des Geistes, wenns möglich wäre, wegen Mangel an Untertanen illusorisch wird. Eine Gesundung kann immer nur in Richtung der Natur des kranken Körpers vor sich gehen. Das Wort ist wesentlich sinnliches Zeichen einer geistigen Idee, sinnliches Erkenntnismittel für die sinngebundene Erkenntnisfähigkeit des Menschen. Da seine geistige Aufgabe, die ihm vom Menschen zudiktiert wurde, eben wesentlich über sein Können hinausgeht, wird es seine Ohnmacht nie völlig überwinden. Wir verstehen das Wort W. v. Humboldts, das von der „sich ewig wiederholenden Arbeit des Geistes" spricht, „den artikulierten Laut zum Ausdruck des Gedankens fähig zu machen" (176).

Und doch nimmt das Wort insofern eine bevorzugte Sonderstellung unter den Zeichen ein, als ihm allein eine gewisse Adäquatheit gegenüber dem Bezeichneten eigen ist; denn trotz aller Schwäche: das Wort deutet den Gedanken nicht an, es drückt ihn aus. Diese beiden Eigenschaften sind miteinander vereinbar, da des Wortes Ohnmacht aus der Verschiedenheit der Naturen Wort und Gedanke folgt, seine Adäquatheit aber im Ziele begründet ist, Gedanke von Mensch zu Mensch zu übermitteln. Der naturhafte Drang zum äußeren Wort fordert ein höchstmögliches Gewachsensein für seine Aufgabe. Adäquatheit ist nach moderner sprachphilosophischer Formulierung nichts anderes als eine aus dem „ursprünglichen Verhältnis des Wortes zum bedeutungsbestimmten Sinn", aus der Worthaftigkeit des Gedankens sich herleitende „theoretische, d. h. im Begriff seiner Funktion begründete Forderung an das Wort" (177).

Wegen seiner relativen Adäquatheit, trotz aller Ohnmacht und Schwäche, ist und bleibt das Wort das erste und geeignetste Zeichen zum Ausdruck der Gedanken (178).

7) Eigenname und Wort

Hier wäre wohl der Platz, auf den Unterschied zwischen Eigenname und Wort (in unserm festgelegten Sinne) hinzuweisen. Dem Eigennamen ist es nicht eigen, Träger einer Idee zu sein, Bedeutung zu haben. Er ist nur Bezeichnung im Sinne eines Anzeichens für einen Gegenstand oder eine Person. Der Name ‚Nero' bedeutet nicht eine Idee ‚Nero', sondern weist nur hin auf diese geschichtliche Persönlichkeit. Daher kann ich nicht sagen: Ich weiß nicht, was Nero bedeutet, sondern: wer Nero ist. Doch die Bedeutungslosigkeit der Eigennamen bestand nicht zu jeder Zeit. Der erste Träger eines bestimmten Namens verkörperte vielfach auch die Idee, die in dem Namen zum Ausdruck kam. Wenn die Kunst des Vergessens und die gedankenlose Verwendung Voraussetzung waren für den Bedeutungswandel (179), dann auch sicher für den Bedeutungsschwund bei den Eigennamen. Trotzdem kann nachträglich der Eigenname wieder Träger einer Bedeutung werden, dann nämlich, wenn der Träger dieses Namens als typischer Vertreter einer bestimmten Eigenschaft gilt, z. B. ‚Nero' in der allgemeinen Bedeutung: grausamer Mensch. Damit verliert der Eigenname seine Einzieligkeit und gewinnt, wie jedes Wort, seine Vielwertigkeit und Universalität wieder.

Aber nicht darin liegt der Grund für die Bedeutungslosigkeit des Eigennamens; denn es gibt manche Wörter, die nur ein Ziel haben und doch ‚bedeutent' sind, z. B. Erde, Himmel. Mit dem Eigennamen haben sie die Individualität des Bezeichneten gemeinsam. Doch sind die Eigennamen, oder besser, die durch die Eigennamen bezeichneten Personen nicht ohne weiteres, d. h. ohne Beifügung eines hinweisenden Fürwortes oder eines Beinamens etwa, dem Sprachgenossen verständlich. Es fehlt dem Eigennamen an sich die Beziehung zu der bezeichneten Person. Dagegen ist die Beziehung der Bezeichnung zum Bezeichneten in den genannten Wörtern, (Erde, Himmel) in das Wort eingegangen, ist zur Bedeutung geworden. Und

weil eben dieser Bedeutungsgehalt in dem Worte an sich, ohne Hinzufügung eines bestimmenden oder heraushebenden Beziehungsausdrucks ‚sichtbar' geworden, ist ein solches Wort für jeden Sprachgenossen ohne weiteres verständlich (180).

C. ZUSAMMENFASSUNG

Wesen und Wesensfunktion des Wortes nach thomistischer Auffassung darzustellen, war das Ziel dieser Arbeit. Ein Rückblick auf die geistigen Quellen der thomistischen Wortphilosophie machte uns bekannt mit der Urauffassung der Sprache, der magisch-mythischen Anschauung über das Wort. Mit der steigenden Bildung der Griechen wuchs sich diese Volksansicht aus zum θέσις — Problem, das bis Platon im bejahenden Sinne gelöst wurde. Die primitive Ansicht einer Identität zwischen Wort und Gegenstand gab man allmählich auf, jedoch die Auffassung des Wortes als natürliches Zeichen wurde nicht fallengelassen. Erst Platon bricht damit. Indem er zu den beiden Begriffen Wort und Ding als Drittes die Idee hinzufügt, gibt er den Auftakt zu einer neuen Periode in der Wortphilosophie, bei der in der Zukunft die jeweilige Erkenntnistheorie eine große Rolle spielt. Idealismus und Realismus wechseln sich ab in Platon, Aristoteles, Augustin und Thomas.

Platon unterstellt die ‚Richtigkeit' des Wortes. Das Wort ist nach ihm wirklich der Ausdruck des Gedankens. Er fragt nach dem Prinzip der ‚Richtigkeit' und findet es in der θέσις, d. i. in der nachträglichen Zuerkennung eines bestimmten Wortes zu einer bestimmten Idee, allerdings auf Grund der erkannten Wesenseigenschaften des Dinges. Also in der Hauptsache freie Übereinkunft, daneben auch eine gewisse Sachgemäßheit. Durch letzteres Element hält er die Verbindung mit seinen Vorgängern aufrecht.

Der Realismus des Aristoteles beseitigt auch diesen Restbestand einer überkommenen Ansicht. Nach ihm ist das Wort das rein konventionelle äußere Zeichen des durch Abstraktion aus der Wirklichkeit gewonnenen Begriffs.

Augustin fragt nicht direkt nach der Zeichenfunktion des Wortes, sondern faßt das Wortproblem vom Standpunkt des Redners an. Er forscht nach der Möglichkeit der Ideenüber-

tragung durch das Wort. Erkenntnistheoretisch offenbart sich bei ihm der Denktypus Platons, der Typus der idealen Welt. Wie jede sinnliche Gegebenheit nur Anregung ist für das selbständige Aufleuchten der entsprechenden Idee in der Seele, so ist auch das Wort bei der Erkenntnisvermittlung nur Mittler im uneigentlichen Sinne, insofern bei Gelegenheit der Einwirkung des sinnlichen Wortes auf die Seele in dieser eine schon durch frühere Erkenntnis bewußt gewesene Idee zu neuem Bewußtsein wiedererweckt wird. Daraus schließt Augustin auf die Unmöglichkeit der Ideenübertragung beim Lehren und wir im Rahmen seines Denkens auf die Konventionalität des Wortzeichens. Trotz der Überbetonung der Geistigkeit der Seele und des geringen Einflusses, den er der sinnlichen Welt zugesteht, kommt dennoch die Wertschätzung des äußeren Wortes bei ihm nicht zu kurz.

Wie die thomistische Philosophie eine Verchristlichung der aristotelischen ist, so ist auch die Grundlage der Wortphilosophie bei Thomas die Worttheologie. Daher kommt es, daß er auch die Idee als inneres Wort, ein Analogon zum innertrinitarischen ‚Wort', mit hineinzieht in seine philosophische Betrachtung. Wesen dieses inneren Wortes ist es, Abbild, Nachahmung zu sein vom objektiven Wesen des Dinges. Es ist das Produkt des Erkenntnisaktes als actio metaphysica und deshalb dem erkennenden Verstande immanent. Seine Notwendigkeit ist relativ, d. h. beschränkt auf die Erkenntnisweise des Menschen in statu viatoris. Daher ist all unser Erkennen schöpferische Tätigkeit des Geistes, also stets verbunden mit dem Hervorbringen solch geistiger Produkte, jedoch nicht identisch damit.

Weil das innere Wort unmittelbar hinweist auf das erkannte Ding, wird hier das Wesen des Zeichens behandelt, um dann das innere und das äußere Wort nacheinander hineinzustellen in die gewonnene Zeichenlehre. Das innere Wort ist formales und natürliches Zeichen; formales: weil es aufgeht im Zeichensein und als inneres Wort keinen eigenen Erkenntniswert besitzt; natürliches Zeichen: weil es sein Wesen ausmacht, intentionale Nachahmung der erkannten Wesenheit zu sein.

Thomas betont dann den naturhaften Drang des inneren, geistigen Wortes zum äußeren Wort, der Versinnlichung der

Idee. Das Wortzeichen, frei gewählt, infolge seiner allgemeinen Annahme mit einer gewissen Dauerhaftigkeit ausgestattet, geistig infolge seines geistigen Inhaltes, materiell durch seine sinnliche Form, ist das geeignetste Instrument der Erkenntnisvermittlung, indem es durch seine Doppelnatur beiden Elementen im Menschen, dem geistigen und sinnlichen, gerecht wird.

Die vielfach gebräuchliche Benennung des Wortes mit ‚Symbol' läßt eine klare Abgrenzung der beiden Begriffe Symbol und Zeichen als angebracht erscheinen. Die enge Verbindung des Symbolbegriffs mit der Vorbildursache und darüber mit der Kunst gestattet dem Wort im Allgemeinen nur die Benennung ‚Zeichen', abgesehen von dem dichterischen Kunstmittel der Darstellung, der Metapher; denn diese übt eine spezifisch symbolische Funktion aus, die Doppelfunktion des rationalen Bezeichnens und des irrationalen Andeutens einer zweiten Idee.

Die Frage nach der Autonomie und Heteronomie des Wortes ist eng verquickt mit der gleichen Frage in der Erkenntnistheorie und hat dementsprechend beim Empirismus, Idealismus und Realismus ihre Antwort gefunden.

Eine letzte Bereicherung in der Darstellung seines Wesens findet das Wort in seiner Abgrenzung gegen den Eigennamen, der wesentlich Anzeichen ist für einen Gegenstand oder eine Person, nicht Zeichen einer Idee und somit kein formeller Bedeutungsträger.

BELEGE UND ANMERKUNGEN

1) Otto Miller, a. a. O. S. 198.
1) Otto Miller, Der Individualismus als Schicksal. S. 198.
2) Otto Miller, a. a. O. S. 198.
3) S. th. 1. 85, 5; 1. 79, 8; ferner: „Formatio quidditatis (est) prima operatio intellectus" (De verit. p. 1 a3 ad 1); „operatio intellectus, quae dicitur indivisibilium intelligentia" (Opusc. 13: de differentia verbi divini et humani).
4) Damit entgehen wir auch einem Psychologismus in der Sprachphilosophie. Es ist das Verdienst Husserls, die Sprachphilosophie vom Individualpsychologischen befreit und nur durch enge Verknüpfung mit der Erkenntnislehre wieder die entscheidende Wendung zum Logischen gegeben zu haben. (Vergl. „Logische Untersuchungen", Halle, 2. Aufl. 1913—1921, und die „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie" in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 1, 1913). Er nennt die Sprache „ein System von habituellen Zeichen" (Formale und transzendentale Logik, in: Jahrbuch für Philosophie 10, 1929), betont aber auch die „Idealität der Sprache, die völlig übersehen zu werden pflegt" (S. 18).
5) Hönigswald, Die Grundlagen der Denkpsychologie, S. 189.
6) Cassirer (Philosophie der symbolischen Formen Bd. 1, S. 57) gibt uns aus der vedischen Religion ein interressantes Beispiel für die göttliche Kraft der Sprache. Durch das Wort beherrscht der vedische Priester alles Sein, Götter und Menschen; der Grund für die Kraft der menschlichen Rede wird in der himmlischen Rede (vâc) gefunden, die der menschlichen zugrunde liegt. Die Vâc stimmt über sich selbst folgenden Hymnus an: „Ich bin die Königin, die Spenderin der Güter, die wissende, bin der ehrwürdigen erste; vielfach verteilt, an vielen Orten weilend, vieles durchdringend, machten mich die Götter. Wer Einsicht hat, der speiset durch mich Speise, wer atmet, wenn er höret, was ich sage . . . Dem Winde gleichend wahrlich stürm ich vorwärts, mit Macht erfassend sämtliche Geschöpfe. Weit ob dem Himmel, weit hier ob der Erde bin ich so groß an Majestät geworden". Das Zitat ist aus Rigveda 10, 125. Die Übersetzung nach

Benfey, Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in Deutschland. München, 1869. S. 41.

7) Schwalbe, Jahrbuch des Pädagogiums in Magdeburg. 1838. S. 46.

8) Gomperz, Griechische Denker Bd. 1, S. 401. Ist es problematisch, ob die von Sextus Empiricus überlieferten drei Sätze des Gorgias Ernst oder Schönrederei (so Gomperz neuerdings) bedeuten, so spricht gegen letztere Auffassung die Widerlegung des Aristoteles in seiner Metaphysik. Auch paßt das Thema wenig zu einer ἐπίδειξις.

9) Vergl. Zeller, Die Philosophie der Griechen 2. Teil 1. Abt. S. 487—507.

10) Steinthal nennt den Kratylos „ein sehr wundersames Werk, eine, wie es zunächst scheint, durchaus fratzenhafte Karrikatur, die uns mit so verzerrtem Gesicht anblickt, daß man nicht weiß, ob es lacht oder weint oder ruhig ist; sein Auge schielt, und es ist schwer zu sagen, wohin es gerichtet ist, welcher Gegenstand betrachtet wird; Der Ton der Stimme läßt bald auf den übermütigsten Hohn, bald auf feine, verdeckte Ironie, bald auf vollen Ernst, bald auf man weiß nicht was schließen". (Steinthal, Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern. 2. Aufl. S. 40.)

11) Vergl. Aristoteles, Metaphysik A6 (987a 32ff).

12) v. Willamowitz, Platon Bd. 1 S. 289 2. Aufl.

13) Die relative Hochschätzung des Wortes fällt bei Platon in dem Maß, wie die Hochschätzung der Idee steigt, bis er schließlich im Politikos den Fremdling sprechen läßt: „Vortrefflich, mein Sokrates, und wenn du dir diese Gleichgültigkeit gegen bloße Namen bewahrst, so wirst du für deine alten Jahre dich umso reicher erweisen an wahrer Einsicht" (Politikos 261E). Daraus folgt, daß Platon die Realdefinition höher einschätzt als die Nominaldefinition. Vergl. Sophist.: „Es ist unbedingt besser, worum es sich auch handeln mag, jedesmal über die Sache selbst auf dem Wege über die Begriffsbestimmung zu vollem Einverständnis gelangt zu sein als über den bloßen Namen ohne Begriffsbestimmung" (Sophist. 218C). Ähnlich auch Sophistes 225C; Theait. 177E; 184C; Republ. 454A. Diese relative Geringschätzung des Wortes als Ausdruck der Idee prägt sich in der ganzen platonischen Philosophie in der Weise aus, daß Platon die straffe Terminologie der Peripatetiker fehlt.

14) Nach Stenzel (Platon S. 283) ist Platons Ideenlehre nur zu verstehen als Gegenwirkung gegen die mißbräuchliche philosophische Auswertung der Sprache. Platon sucht im

Gegensatz zu den Sophisten die feste Wahrheit. Er deutet selber die enge und innige Verbindung von Sprachproblem und erkenntnistheoretischen Fragen an: „Der Name ist das Erste, was uns von den Dingen entgegentritt" (7. Brief 343B).

15) Platon findet das Allgemeine im Besonderen (Typisierungstendenz), Aristoteles das Besondere im Allgemeinen.

16) Aristoteles entschied sich als Realist und Philosoph des Einzelnen für das Nebeneinander der Begriffe.

17) Vergl. z. B. Republ. 10, 596B; Tim. 19C.

18) Aristoteles Metaph. A6 (987b 13f).

19) Platon, Kratyl. (435 D): διδάσκειν ἔμοιγε δοκεῖ (sc. τὰ πράγματα), καὶ τοῦτο πάνυ ἁπλοῦν εἶναι, ὃς ἂν τὰ ὀνόματα ἐπίστηται, ἐπίστασθαι καὶ τὰ πράγματα.
Vergl. auch Schmidt, R. Stoicorum grammatica S. 6f.

20) Und dennoch werden dort bei der Lösung noch wesentlich andere Faktoren in Frage kommen. Das war eben die falsche Auffassung der griechischen Sprachphilosophie, Platon nicht ausgenommen, daß man die Sprache ganz roh faßte als eine Vielheit von Wörtern und dabei den formalen Unterschied zwischen beiden übersah. Die Sprache hat aber als Ganzes ihr eigenes Erklärungsprinzip.

21) Vergl. Deuschle, Julius, Die platonische Sprachphilosophie, S. 19 - 20.

22) Steinthal gibt in seiner „Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern" (2. Aufl. 1890. S. 44 - 74) den geschichtlichen Hintergrund für die Bedeutung und das Interesse der platonischen Frage, ob die Namen φύσει oder θέσει seien. Diese beiden Begriffe wurden für das Gebiet der Metaphysik, Erkenntnislehre, Religion und Ethik lebhaft diskutiert. Erst die Sophisten befaßten sich eingehender damit auf dem Gebiete der Sprache. Steinthal lehnt die Ansichten der beiden Scholiasten Proklos und Ammonios, schon Protagoras und Demokrit hätten sich mit dieser Frage beschäftigt, als völlig unhistorisch und unkritisch ab (Steinthal S. 76ff).

23) Vergl. dazu Steinthal S. 83ff.

24) δήλωσις ὧν διανοούμενοι λέγομεν (Kratyl. 435B) Hier faßt Platon den Begriff δήλωσις ganz neutral. Gewöhnlich aber bezeichnet er die naturnotwendige Offenbarung des Wesens der Dinge im Sinne des Kratylos (vergl. 366A).

25) Wir können Deuschle's Ansicht nicht zustimmen, der meint, Platon habe doch wohl geglaubt, „es gebe gewisse Urbegriffe, Prinzipien und Anschauungen vom Wesen des Seins, welche der ganzen Sprache zugrunde lägen, jene Urbegriffe rein für sich aufgefaßt und nach einer Ähn-

lichkeit ihres Wesens mit dem Wesen der Laute in diese niedergelegt, ergeben die ersten Worte" (S. 13). Es ist interessant zu verfolgen, wie Sokrates als der Sprecher Platons der ausgeführten Ansicht anfangs skeptisch gegenübersteht, wie er sich aber immer mehr davon freimacht. Er nennt die Gedanken, die er sich über die ursprünglichen Wörter gemacht hat, völlig willkürlich und lächerlich. (πάνυ μοι δοκεῖ ὑβριστικὰ εἶναι καὶ γελοῖα 426B).

26) Vergl. 435A; 437A.

27) Vergl. 438D und 438E.

28) . . . ὅσα ἔκ τινος ἀριθμοῦ κεῖται — τοῦ δὲ ποιοῦ τινος καὶ ξυμπάσης εἰκόνος μὴ οὐχ αὕτη ἡ ὀρθότης, ἀλλὰ τὸ ἐναντίον, οὐδὲ τὸ παράπαν δέῃ πάντα ἀποδοῦναι οἷόν ἐστιν ὃ εἰκάζει, εἰ μέλλει εἰκὼν εἶναι (432A).

29) Vergl. 384D.

30) Vergl. Steinthal, Geschichte der Sprachwissenschaft. S. 111f.

31) τὸ δὲ γ' ἐπ' αὖ τοῖς ἐκεῖνα πράττουσι σημεῖον τῆς φωνῆς ἐπιτεθὲν ὄνομα (Soph. 264A).

32) ἐπεὶ τό γε ἐν τοῖς λόγοις μίμημά τι τοῦ ἐν τῇ ψυχῇ ἐστὶ παθήματος καὶ ὕστερον γεγονὸς εἴδωλον . . . (Polit. II. 382B).

33) Καὶ ὄνομα δὴ καὶ λόγος ἔστιν αὐτῷ καὶ ὀνομάζεται καὶ λέγεται· (Parmen. 155D).

34) Εἰ οὖν διαλέγεσθαι οἷοί τ' εἶεν πρὸς ἀλλήλους, οὐ ταῦτα ἡγεῖ ἂν τὰ παριόντα αὐτοὺς νομίζειν ὀνομάζειν ἅπερ ὁρῷεν (Polit. 515B).

35) . . . εἶναι τι ἕκαστον τῶν εἰδῶν καὶ τούτων τ' ἄλλα μεταλαμβάνοντα αυτῶν τούτων τὴν ἐπωνυμίαν ἴσχειν, . . . (Phaidon 102B).
Ferner: Parmenides 130E; 133E; Tim. 52A.

36) Vergl. Protagoras, wo er von den Kardinaltugenden sagt: ἑκάστῳ τῶν ὀνομάτων τούτων ὑπόκειταί τις ἴδιος οὐσία καὶ πρᾶγμα ἔχον ἑαυτοῦ δύναμιν ἕκαστον (Protag. 349B).
Ferner Philebos 29E; 34E; Sophist. 226C; 245C.

37) 7. Brief 343A.

38) Vergl. Phaidon 99Dff.

39) Henry weist an Hand der besten und ältesten Handschriften nach, daß an allen Stellen in Augustins Schriften de beata vita und confessiones, wo die Rede ist von Platonis libri oder ähnliche Ausdrücke gebraucht werden, statt ‚Platon' ‚Plotin' zu lesen ist. Derselben Ansicht sind die namhaftesten Forscher wie Thimme, Alfaric, Knöll, Nörregaard, Theiler. Nur Boyer läßt ‚Platon' stehen und erklärt den Namen als Synonym mit ‚Platonicus', so daß nach ihm die Texte zu der Annahme, Augustin habe einige Werke Platons gelesen, wenigstens nicht zwingen. Henry kommt nach seinen kritischen Untersuchungen zu dem Schluß, „que les ‚Platonicorum libri' sont avant tout,

sinon exclusivement, des écrits de Plotin" (Henry, Paul. Plotin et l'occident, Louvain, 1934. S. 89).
Auch De Wulf (Histoire de la philosophie médiévale, Louvain 1912 S. 92) leugnet eine direkte Bekanntschaft Augustins mit platonischen Schriften.

40) Secundini Manichaei Ep. ad Aug. 3. PL 42, 574.

41) Windelband-Rothacker, Geschichte der Philosophie, 10. Aufl. Tübingen 1921. S. 233.

42) Hessen, J. (Augustins Metaphysik der Erkenntnis, Berlin 1931) gibt eine kurze Übersicht über die verschiedenen Deutungen, die Augustins Ausführungen über das Erkenntnisproblem im Laufe der Geschichte gefunden haben S. 98—111). Dieses genannte Werk und die ausgezeichnete Arbeit von Gilson (Der hl. Augustin. Eine Einführung in seine Lehre) legen wir bei der folgenden Darstellung der Augustinischen Erkenntnislehre hauptsächlich zugrunde. Eine große Schwierigkeit und ein Grund für die mannigfaltigen Lösungen liegt in dem Umstande, daß A. seine Ansicht „weder systematisch entwickelt, noch auch die erkenntnistheoretischen Probleme rein für sich ins Auge faßt, sondern fast immer die Erörterung derselben mit theologisch-ausdeutenden oder mystisch-erbaulichen Nebengedanken verknüpft". (G. v. Hertling, Augustinuszitate, Sitzungsberichte der K. Bayer. Akademie der Wissenschaften, philosophisch-philologische und historische Klasse. 1904, S. 563).

43) Vergl.: In Joann. Ev. tract. 19, n 15, t 35, col. 155.

44) Zu dieser Überbetonung der Superiorität der Seele trieb Augustin der Kampf gegen den Skeptizismus und gegen den Materialismus der Manichäer, vielleicht aber auch ein ethisches und psychologisches Moment: seine radikale Abkehr vom Sinnlichen seit seiner Bekehrung.

45) „Man muß nicht glauben, daß der Leib in etwas auf den Geist wirke, als wenn der Geist dem Leibe als dem Tätigen nach Art der Materie unterworfen wäre; vielmehr ist das Tätige in jeder Beziehung höher als das, worin es tätig ist. Das Bild eines Körpers wirkt nicht dieser im Geiste, sondern der Geist selbst wirkt es in sich". (De Gen. ad litt. 12,16. t 34. col. 466/67; vergl. auch De Musica 6,8 t 35, col. 1167/68.

46) Daher auch der Parallelismus der beiden Erkenntnisweisen, nicht gegenseitige Bedingtheit und Verbindung, wie Aristoteles sie fordert.

47) Vergl. De Musica 6,5 t 32, col. 1167.

48) Das Sinnenbild ist nach Augustin eben immateriell; vergl.

De Civitate Dei 8,5; t 41, col. 230; De anima et eius origine 4,17; t 44, col. 539.

49) So bringt es Nebridius in einem Briefe an Augustin als dessen Meinung: „Anima intellectualis ad intelligibilia sua videnda a sensu admonetur, potius quam aliquid accipit" (Ep. 6).
„per creaturam mutabilem cum admonemur, ad veritatem stabilem ducimur" (Conf. 11, c, 8, n 70).
„Veritas foris admonet, intus docet" (De lib. arbitr. 2,14).

50) Vergl. dazu De Trinit. 9,7; t 42, col. 967; In Joan. Ev. 1,8; t 35, col. 1383.

51) Vergl. auch Willmann, Geschichte des Idealismus, 2. Bd. 2. Aufl. S. 299.

52) Vergl. De Gen. contra Manich. 2,30; t 34, col. 211.

53) „Quod prius quam reperissem, tantum mihi sonus erat hoc verbum: signum vero esse didici, quando cuius rei signum esset inveni, quam quidem (ut dixi) non significatu, sed aspectu didiceram. Itaque magis signum re cognita, quam signo dato ipsa res discitur" (De Mag. 10,33; t 32, col. 1214).; vergl. auch De Mag. 12,39; t 32 col. 1216; bei rein intellektiver Erkenntnis De Mag. 12,40; t 32, col. 1217. „. . . . locutione nihil aliud agere quam commonere, cum memoria, cui verba inhaerent, ea revolvendo facit venire in mentem res ipsas, quarum signa sunt verba" (De Mag. 1,2; t 32, col. 1193).

54) „cum ille, qui loquitur, eadem quidem significat quae cogitat, sed plerumque tantum sibi et aliis quibusdam: ei vero cui loquitur et aliis nonnullis, non idem significat" De Mag. 13,43; t 32, col. 1218).

55) „Verbum est uniuscuiusque rei signum, quod ab audiente possit intelligi, a loquente prolatum" (Princ. dial. 4,54; t 32, col. 14); ferner De Mag. 2,3; t 32, col. 1196s.

56) Augustin untersucht im 6. Kapitel der Princ. dial., wieweit das Wort durch sein Äußeres schon Rechenschaft gibt von der Sache, die es bezeichnet. Nachdem er einige Etymologien angeführt hat, kommt er zu dem Schluß: „innumerabilia enim sunt verba quorum ratio reddi non possit: aut non est, ut ego arbitror, aut latet, ut Stoici contendunt" (Princ. dial. c 6; t 32, col. 1411—1413).

57) Vergl. Contra Academ. 3,26; t 32, col. 947—948; De immort. animae n 1, t 32, col. 1021; De Mag. n 39, t 32 col. 1216.

58) De Trin. 15,21; t 42, col. 1075.

59) „Quamvis enim nec disputationem deceat esse ineptam, nec eloquentiam oporteat esse mendacem, tamen in illa saepe atque adeo pene semper audiendi delicias discendi

cupido contemmnit, et in hac imperitior multitudo quod ornate dicitur, etiam vere dici arbitratur . . ." (Princ. dial. c 7; t 32, col. 1414).

60) „Sed tamen ita se habet, ut aliquid per allegoricam significationem intimatum plus moveat, plus delectet, plus honoretur, quam si verbis propriis diceretur apertissime. Credo quod ipse animae motus quandiu rebus adhuc terrenis implicatur, pigrius inflammatur: si vero feratur ad similitudines corporales, et inde referatur ad spiritualia, quae illis similitudinibus figurantur, ipso quasi transitu vegetatur, et tamquam in facula ignis agitatus accenditur, et ardentiore dilectione rapitur ad quietem" (Ep. 55, 11,21; t 33, col. 214).

61) „La Somme de théologie est une oeuvre de raison autant qu' une oeuvre de foi" (Jourdain, Philosophie de S. Thomas, 1, tom. 1, p. 113).

62) S. th. 1, 85,5; vergl. 1, 79,8.

63) „Unaquaeque potentia animae est quaedam forma seu natura et habet naturalem inclinationem in aliquid. Unde unaquaeque appetit obiectum sibi conveniens naturali appetitu, supra quem est appetitus animalis conséquens apprehensionem" (S. th. 1, 80,1 ad 3); vergl. De verit. 25,1; De pot. 5,5.

„. . . omnia naturalia in ea quae eis conveniunt, sunt inclinata, habentia in seipsis aliquod inclinationis principium, ratione cuius eorum inclinatio naturalis est, ita ut quodammodo ipsa vadant, et non solum ducantur in fines debitos" (De verit. 22,1).

64) Wir verstehen unter „Wort" im Folgenden immer das geschöpfliche Wort.

65) S. th. 1, 34,1. An anderer Stelle führt Thomas nur eine dreifache Bedeutung an. Vergl. Sent. 1 d 27, 2,1.

66) Aristoteles Periherm. c 5; vergl. Gredt, Elementa tom. 1, S. 26; Joh. a S. Thoma 1. p. Log. quaest. disput. q 3, a 1; Thomas 1 Periherm. lect. 5.

67) „Non potest aliquid metaphorice verbum dici, nisi ratione manifestationis" (S. th. 1, 34,1 ad 1).
Die Ordnung, nach der Thomas den Namen „Wort" den einzelnen Trägern zukommen läßt, ist etwas merkwürdig. Er geht da weder vom subjektiven Standpunkt aus, noch richtet er sich nach der objektiven Ordnung. Er beginnt mit der Ordnung an sich, indem er die Bezeichnung „Wort" dem Begriff an erster Stelle zuerkennt, dann aber gleich auf das äußere Wort überspringt und erst an dritter Stelle das Mittelglied zwischen beiden, das Phantasma so benennt. Cajetan geht bei der Ordnung nach

folgenden zwei Prinzipien vor: 1) Die formale Benennung geht immer der rein äußeren voran. 2) In der Sphäre der formalen Benennung haben die unabhängigen vor den abhängigen den Vortritt (Cajetan, Com. 1, 34,1). Die formale Benennung liegt beim inneren und äußeren Wort vor, dem Phantasma kommt sie nur infolge der kausalen Abhängigkeit vom äußeren Wort zu, also in attributiver Analogie. Weil nun das Wesen beim inneren Wort ohne Abhängigkeit vom äußeren Wort, bei diesem aber in Abhängigkeit vom inneren Wort besteht, gebührt dem inneren Wort nach obigem zweiten Prinzip die erste Stelle, die zweite dem äußeren Wort, die dritte dem Phantasma nach dem ersten Prinzip. Die vierte Bedeutung lassen wir als uneigentliche beiseite, die dritte als nicht in den Rahmen des Themas gehörend.

68) „Ad intellectum huius nominis quod dicitur ‚verbum', sciendum est secundum Philosophum, quod ea, quae sunt in voce, sunt signa earum, quae sunt in anima passionum. Consuetum autem est, quod res significatae sortiuntur vocabula signorum . . . De necessitate ergo sequitur, quod illud intrinsecum animae nostrae, quod significatur voce exteriori cum verbo nostro, verbum vocetur" (Opusc. 13, de differentia verbi divini et humani).
„Utrum autem prius conveniat nomen verbi rei exteriori voce prolatae vel ipsi conceptui interiori, nihil refert ad praesens. Planum tamen est quod significatur, interius in anima existens, prius est quam ipsum verbum voce prolatum, utpote causa eius existens" (loc. cit.).
„Nam et in nobis expressio verbi per vocem dicitur verbum, quasi sit verbum verbi, quia est interioris verbi ostensivum" (C. G. lib. 4 c 13).

69) „Vox autem, quae non est significativa, verbum dici non potest. Ex hoc ergo dicitur verbum vox exterior, quia significat interioris mentis conceptum" (S. th. 1, 31,1).

70) „. . .ratio verbi in conceptu est esse expressivum signum habitualis notitiae sibi" (Cajet. 34,1); cf. De verit. q 4 a 2. „Sed ratio verbi in voce est esse expressivum seu manifestativum signum conceptus mentis alteri" (Cajet. loc. cit.).

71) „In receptione, qua intellectus possiblis species rerum accipit a phantasmatibus, se habent phantasmata ut agens instrumentale et secundarium" (De verit. 10,6 ad 7); vergl. C. G. lib. 1 cap. 65; S. th. 1, 84,6; 1, 85,1 ad 3; De anima 3, ad 18.
Andere Namen für das innere Wort bei Thomas: verbum intellectus, verbum mentis, verbum cordis, verbum interius, intentio intellecta, conceptus mentis, interior mentis

conceptio; vergl. 1. Sent. d 27,2 und 3; de verit. 4,2; C. G. lib. 1 cap. 53; lib. 4 cap. 11; S. th. 1, 27,2 ad 2; de pot. 8,1; de ratione fidei cap. 3.

72) „Nam quando scientia est causata a rebus, sicut est scientia nostra, ipsum verbum non solum causatur et producitur ab intellectu, sed etiam a re qua intelligitur, inquantum similitudo in intellectu existens, quae est a rebus causata, ad productionem verbi per modum formae concurrit" (Ferr. Com. 7,2 in C. G. lib. 4 cap. 13).

73) Unter ‚passiver Verstand' versteht Thomas die ideale Empfänglichkeit des Verstandes, die unter der Einwirkung der sinnlichen, das Ideale verkörpernden Welt steht.

74) Doch haben wir hier nicht die Beziehung der gegenseitigen Ähnlichkeit, weder zur species impressa hin noch zum Außending; denn es fehlt dafür die von Thomas geforderte Bedingung, daß beide Relate in derselben Ordnung liegen müssen: In iis quae unius ordinis sunt, recipitur mutua, non autem in causa et causato" (. th. 1, 4,3 ad 4); vergl. 1 Sent. d 19 q 1 a 2. — Was Thomas unter dem esse unius ordinis versteht, sagt er: „quando forma secundum eandem rationem in utroque extremorum existit, sicut albedo in duobus hominibus" (De verit. 23,7 ad 11).

75) „Omnis operatio intellectus procedit ab eo secundum quod est factus in actu per speciem intelligibilem, quia nihil operatur nisi secundum quod est actu" (Quodlib. lib. 5,9). „species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus; cum omne agens agat secundum quod est in actu: actu autem fit per aliquam formam, quam oportet esse principium actionis . . ." (De pot. 8,1).

76) Vergl. Zychlinski, Die species impressa und expressa beim beseligenden Schauakt nach der Lehre des hl. Thomas v. Aquin. S. 42.

77) „Haec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili, quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium: licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim, quod species intelligibilis quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem: quia quale est unumquodque, talia operatur. Et ex eo quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus formando huiusmodi intentionem, rem illam intelligat" (C. G. lib. 1 cap. 53).

78) „Sciendum est igitur primum, quod verbum cum re dicta per verbum convenientiam habet maiorem in natura sua quam cum dicente, licet in dicente sit ut in subiecto. Unumquodque ab illo naturam sortitur, a quo speciem accipit et nomen sortitur; cum species sit tota natura rei. Verbum autem speciem accipit a re dicta, et non a dicente" (Opusc. 15, De natura verbi intellectus).

79) Thomas braucht sogar für species impressa und expressa denselben Ausdruck: species intelligibilis. Ferner: Verbum cordis . . . etiam ab aliis dicitur verbum rei: quia est immediata similitudo ipsius rei" (1. Sent. d 27 q 2 a 1c); vergl. ebd. a 2c; C. G. lib. 1 q 53; ad Col. 1. lect 4: verbum = „quaedam rei similitudo"; S. th. 1, 27,2c; De pot. 3,17 ad 12; ebd. 8,1c. Die Ausdrücke species expressa und sp. impressa kommen bei Thomas als solche nicht vor. Es sind äquivalente Ausdrücke, die von den neueren Scholastikern gebraucht werden, species expressa für: species — species intelligibilis — verbum cordis — similitudo expressa — conceptio intellectus.

80) Gredt, Elementa 1, 164

81) „Per actionem immanentem ut sic nihil producitur quod sit extra potentiam operantem, sed tamen produci potest aliquid quod in ipsa potentia manet, et hac ratione (actio immanens) dicitur actus ultimus, quia scilicet ex ipsa non exspectatur aliquid in extrinsecum patiens productum quod sit eius finis, sicut accidit in actionibus transeuntibus. Sed productum per talem actionem ordinatur in ipsam actionem tamquam in finem, cum ad hoc producatur, ut operatio ad suum obiectum terminari possit" (Ferr. in C. G. lib. 1 cap. 53).

82) S. th. 1, 27,1.

83) „pro hominibus viatoribus" (Cajet. in C. G. lib. 1, cap. 53).

84) Vergl. Billot, De Deo uno et trino. S. 347.
Vergl. Penido, Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique. S. 272ff.

85) Vergl. Penido, Le rôle . . . S. 272. Dieselben Gründe gelten bei der Erklärung eines zweiten Textes des Aquinaten: „Patet ergo, quod in qualibet natura intellectuali necesse est ponere verbum, quia de ratione intelligendi est, quod intellectus intelligendo aliquid formet; talis autem formatio dicitur verbum. Natura autem intellectualis est triplex, scilicet humana, angelica et divina, et ideo est verbum humanum . . . est et angelicum . . . et est verbum divinum" (De differentia verbi divini et humani). — Grabmann hat gegen Mandonnet (Des écrits

authentiques de Saint Thomas d' Aquin. 2. éd. Fribourg (Suisse) 1910. S. 215) die Gründe für die Authentizität dieses Schriftchens überzeugend dargelegt (Grabmann,M. Die echten Schriften des hl. Thomas v. Aquin. München 1920, in: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, hrsg. von C. Baeumker, Bd. 22. H. 1—2).

86) Thomas, Quodl. 5, a 9 ad 2.

87) „Ulterius autem considerandum est quod intellectus per speciem formatus, intelligendo format in se ipso quandam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat definitio. Et hoc quidem necessarium est: eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et praesentem, in quo cum intellectu imaginatio convenit; sed intellectus hoc amplius habet, quod etiam intelligit ut separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non existit; et hoc non posset esse nisi intellectus sibi praedictam formaret" (C. G. lib. 1, c. 53); vergl. Joh. a S. Thoma, Log. 2. p. q 22 a 2; Thomas, De anima q 6; q 7; q 10.

88) Vergl. Ferr. in C. G. lib. 4, cap. 11.

89) Vergl. S. th. 1, 79,6.

90) Für die Notwendigkeit des geistigen Wortes bei der Erkenntnis spricht auch: De potentia 7,6; 9,5; 10,1; S. th. 1, 27,1; opusc. 53: de intellectu et intelligibili; besonders aber opusc. 15: de natura verbi intellectus: „Semper, cum actu intelligatur aliquid, verbum formatur". — Grabmann tritt für die Echtheit dieser Schrift ein. (Grabmann, M. Die echten Schriften des hl. Thomas v. Aquin, S. 215). — Obwohl sich Thomas in seinen Schriften nicht von Anfang an klar ist über das Wesen des inneren Wortes, so betont er doch schon im Sentenzenkommentar seine Notwendigkeit: „Et ideo impossibile est, quod . . . aliquis intelligat nisi verbo intellectus sui, quod sit vel operatio vel ratio operationis ad eam, sicut medium cognoscendi se habens, quae est species rei intellectae" (1. Sent. d 27 q 2 a 2c). Die Abfassung des Sentenzenkommentars fällt in die Jahre 1254—1256, also etwa 12 Jahre vor Beginn der Abfassung der Summe. (Vergl. Bacic, Introductio compendiosa in opera S. Thomae Aquinatis. S. 30 und S. 50).

91) Es ist auffallend und bezeichnend, wie Thomas vor allem und oft allein das innere Wort nach seinem Sein betrachtet. Auch hier ist die Theologie maßgebend gewesen. Denn gerade das Moment des Hervorgegangenseins ist der Wesenspunkt in der Trinitätslehre. Interessant ist die Entwicklung, die er dabei durchmacht. Im Sentenzenkommentar, einem seiner Erstlingswerke, ist er sich noch un-

schlüssig über die Natur des inneren Wortes, da er sich auch hier noch nicht zu einer klaren ‚Vorstellung' über die Trinität durchgerungen hat. In seinen späteren Schriften, namentlich in seiner theologischen Summe und in den Quaestiones disputatae und in seinen Opuskeln über das Wort urteilt er ganz klar und deutlich über das Wesen des inneren Wortes.

92) „Conceptio est effectus actus intelligendi" (De verit. 4, 2c). „Conceptus cordis de ratione sua habet, quod ab alio procedat, sc. a notitia concipientis" (S. th. 1, 34,1c). „verbum autem interius conceptum per modum egredientis se habet" (Opusc. 15: De natura verbi intellectus); vergl. S. th. 1, 27,1c; Quodlib. 5,9c; C. G. lib. 4, cap. 11; Cajet. in S. th. 27,1.
„. . . dicendum est, quod cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, haec propositio ‚ex' non designat causam materialem, sed ordinem tantum . . ." (S. th. 1, 45,1 ad 3); vergl. lib. 2 cap. 16; lib. 2 cap. 18; lib. 3, cap. 65; depot. 5,1; S. th. 1, 45,3 ad 3.

93) „Conceptio intellectus differt ab actione intellectus, quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam constitutum" (De pot. q 8 a 1); vergl. S. th. 1, 34,1c; C. G. lib. 1 cap. 53; lib. 4 cap. 11 und 53; de verit. q 4 a 1; de pot. q 9 a5; Cajet. in S. th. 1, 27,1.

94) „Verbum nostri intellectus est quidem extrinsecus ab esse ipsius intellectus (non enim est de essentia, sed est quasi passio ipsius), non tamen est extrinsecum ab ipso intelligere intellectus, cum ipsum intelligere compleri non possit sine verbo praedicto" (De pot. q 8,1c); ferner C. G. lib. 4 cap. 11; Cajet. in S. th. 1, 27,2. Über den realen Unterschied zwischen geistigem Wort und Erkenntnisakt vergl. De pot. q 8 a 1; S. th. 1, 34,1 ad 2.
„. . in nobis dicere non solum significat intelligere, sed intelligere cum hoc quod est ex se exprimere aliquam conceptionem; nec aliter possumus intelligere, nisi huiusmodi conceptionem exprimendo; et ideo omne intelligere in nobis, proprie loquendo, est dicere" (De verit. 4,2 ad 5); vergl. auch S. th. 1, 34,1 ad 2 und 3; 1. Sent. d 27 q 2 a 2. Ein anderer Text bei Thomas über das innere Wort als Schöpfung des Geistes: „Patet ergo quod in qualibet re intellectuali, cui competit intelligere, necesse est ponere verbum; de ratione enim intelligendi est, quod intellectus intelligendo aliquid format: talis autem formatio dicitur verbum" (Opusc. 13: De differentia verbi divini et humani).

95) Je nach der Verschiedenheit der Naturen sind auch die emanationes, die aus ihr hervorgehen, verschieden. Und je vornehmer das Prinzip ist, umso inniger bleibt das emanatum mit dem Prinzip verbunden. Thomas geht dann die einzelnen Rangstufen durch, angefangen vom leblosen Körper über die Vertreter des vegetativen und sensitiven Lebens bis hinauf zum intellektbegabten Geschöpf, von da wieder aufwärts über den Engelsverstand bis zum höchsten intellektiven Prinzip, Gott, wo diese Verbundenheit mit dem Prinzip die denkbar größte, bis zur vollkommensten Identität gesteigert ist. Uns interessiert hier nur die vollkommenste Verstandesäußerung, und zwar die des Menschen. Im menschlichen Verstandesakte erreicht das In-sich-verharren, das Verbundenbleiben mit seinem Prinzip, dem Verstande, seinen höchsten geschöpflichen Grad. Der Mensch kann nicht nur seine Tätigkeit ganz in sich hineinkehren, indem er seinen eigenen Verstandesakt zum Gegenstand eines Verstandesaktes macht, sondern seiner Verstandestätigkeit als actio metaphysica ist es eigen und wesenseigentümlich, daß sie nur immanente Produkte hervorbringt.
Vergl. auch Thomas: „Ex his ergo . . . possumus de verbo accipere: scilicet quod verbum est semper aliquid procedens ab intellectu et in intellectu existens" (Opusc. 13: De differentia verbi divini et humani).
96) C. G. lib. 4 cap. 11.
97) S. th. 3, 60,4.
98) Joh. a S. Thoma, Log. 2. p. q 21 a 1.
99) „Signum est id, quod potentiae cognoscitivae repraesentat aliquid aliud a se tamquam vices eius gerens" (Gredt, Elementa 1, n 9).
100) Joh. a S. Thoma, Log. 2. p. q 21 a 1.
101) Wir wählen nicht die termini: relatio transcendentalis und praedicamentalis, weil wir vom Zeichen im Allgemeinen sprechen und deshalb auch die universelleren Teilbegriffe der relatio gebrauchen müssen.
102) 4. Sent. d 4 q 1 a 1; S. th. 3, 63,2 ad 3.
103) 4 ad Annibaldum d 4 q 1 a 1.
104) Joh. a S. Thoma, Log. 2. p. q 17.
105) Joh. a S. Thoma ebd.
106) Z.B. Quodl. 4 a 17; de verit. q 4 al ad 7; C. G. lib. 4 c. 11; opusc. 13: de differ. verbi divini et humani; opusc. 15: de natura verbi intellectus.
107) Auf die Bezeichnung: ‚signum in quo' kommen wir beim Wesen des geistigen Wortes zu sprechen.
108) Gredt, Elementa 1, n 9.

109) Quodl. 5 a 9 ad 1.
110) De verit. 4, 2 ad 3.
111) Joh. a S. Thoma, Log. 2.p. q 21 a 2.
112) „Signum naturale est signum, quod repraesentat ex naturae instituto". (Gredt, Elementa ph. 1 n 9.)
113) Gredt führt als Beispiel für das signum instrumentale naturale den Rauch als Zeichen des Feuers an und als signum arbitrarium den Zweig vor der Haustür als Zeichen des Weinverkaufs.
114) Man unterscheide also scharf zwischen signum formale und signum formale formaliter.
115) Cf. Joh. a S. Thoma, Log. 2.p. q 21 a 2.
116) Gredt, Elementa ph. 1 n 9 und 190.
117) Relatio praedicamentalis est accidens reale, cuius totum esse est ad aliud se habere. (Gredt, Elementa 1, n 190.)
118) Relatio transcendentalis est ens absolutum reale continens essentialiter ordinem ad aliud. (Gredt, Elementa 1, n 191.); vergl. auch Thomas in Perihermenias c. 1 lect. 2 n 9.
119) Thomas in Perihermenias lib. 1 c. 1 lect. 2 n 2.
120) „. . . significare conceptus suos est homini naturale" (S. th. 2—2, 85, 1 ad 3).
121) „. . . exprimere per sensibilia signa naturale est homini, quia a sensibilibus accipit cognitionem". (Caj. in S. th. 2—2, 85, 1.)
122) Ebner, F., Wort und Liebe, S. 224.
123) Ebner, F. ebd.
124) Hönigswald, R. Die Grundlagen der Denkpsychologie, S. 252.
125) Aristoteles, Perihermenias, 16 a 3.
126) Aristoteles, 2. Ethik, cap. 5, n 2.
Thomas, Comment. lect. 5.
127) So tatsächlich in Polit. cap. 1 n 10.
Thomas, Comment. lect. 1.
128) Aristoteles, 1 de anima cap. 1 n 10. Thomas Comment. lect. 2. Aristoteles, 3 de anima cap. 4 n 10. Thomas Comment. lect. 10. Über den Begriff der passiones animae vergl. Thomas: in Perihermenias lect. 2 n 6 nota (Leonina-Ausgabe).
129) Perih c. 2 (16a 19)
Wir benützen den eingeklammerten Teil der Definition nicht, da er wesentlich Bezug nimmt auf den sogenannten Feldwert des Wortes, also auf die Bedeutung, die es als Teil des Satzes hat. — Wenn wir im Folgenden den Begriff ‚Wort' gebrauchen, so ist er stets im Sinne des ‚Nennworts' zu fassen.

130) Wie wichtig es ist, bei der Sprache Form und Inhalt säuberlich auseinander zu halten, zeigt sich im Buche von Georg Schmidt-Rohr: Die Sprache als Bildnerin der Völker. Eine Lebens- und Wesenskunde der Volkstümer. Jena 1932. In der 2. Auflage (1933) mit dem neuen Titel: Mutter-Sprache. Da der Verfasser zudem nur die Gemeinschaftssprache kennt, identifiziert er Sprache mit dem ‚Volksgeist'. (der Ausdruck S. 358).
131) Thomas, In Perihermenias lect. 2 n 8.
132) Th. in Perihermenias lect. 4 n 11.
133) Daß darunter etwa die Natürlichkeit des generellen Wortes zu verstehen sei, scheint ausgeschlossen, da dann nicht zu erklären wäre, weshalb Thomas diese Ansicht ohne nähere Erläuterung bei der Behandlung des speziellen Wortes, des Hauptwortes, anführt. Übrigens schreibt er diese Ansicht dem Platon zu.
134) Bei der konventionellen Natur des Wortes ist doch immer als das Primäre zu unterstellen die ursprüngliche Bezogenheit des Gedankens zum sprachlichen Ausdruck im Allgemeinen. Dieser naturhafte Drang des Gedankens zum Wort bildet die Grundlage für die konkrete Ausführung der konventionellen Fixierung und Differenzierung des Ausdrucks, bei der nationale, grammatische, syntaktische und stilistisch-ästhetische Umstände maßgebend sein können.
135) Bühler, Karl. Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache. S. 30. Bühler geht in dieser Schrift so weit, daß er sogar bei Bezeichnungen, die auf Onomatopoie beruhen, das Moment der Ähnlichkeit nur als Motiv der Zuordnung gelten läßt, niemals es als ihren Wesensgrund nimmt.
136) Winkler, Emil, Sprachtheoretische Studien. S. 34.
Güntert bringt im Wesentlichen dieselben Gründe wie Thomas für die Willkür des Wortzeichens. Er weist vor allem noch auf den Bedeutungswandel hin. Daraus schließt er, daß zwischen Wortkörper und Wortbedeutung, abgesehen von der Gruppe der bewußt schallnachahmenden Formen, keinerlei sachliche, innere Beziehung bestehe. (Güntert, Herm. Grundfragen der Sprachphilosophie S. 39.)
137) Ammann, Herm. Die menschliche Rede. 1. Teil. S. 11.
138) Neumann, Friedr. Von der Bedeutung der Sprache, in: Zeitschrift für Deutschkunde. Jahrgang 1928. S. 781—782.
139 Güntert, Hrm. (Grundfragen der Sprachphilosophie, Leipzig 1925) gibt in den beiden Kapiteln „Die Gründe der lautlichen Veränderung" und „Vom Bedeutungsinhalt der Sprachformen" eine Menge von Beispielen und Beweisen für die Willkürlichkeit des Wortes als Zeichen der Begriffe.

140) Matthes, P. (Sprachform, Wort- und Bedeutungskategorie und Begriff) faßt in der Besprechung von Husserls „Logischen Untersuchungen" den Begriff ‚willkürliches Zeichen' im Sinne des bloß anzeigenden Zeichens und definiert im Gegensatz dazu das Wort als „bedeutsames Zeichen", als „Ausdruck". (S. 11).

141) De verit. q 4 al ad 7.

142) Joh. a S. Thoma, Log. 1. p. Illustr. q 1 a 5.

143) Ebner, F. Wort und Liebe. S. 53.

144) Ebner, aaO. S. 240.

145) Husserl, Logische Untersuchungen, 2. B. S. 40.

146) Auch Husserl (Logische Untersuchungen, Bd. 2. S. 52 ff) entwickelt in dieser Weise diese Begriffe im Gegensatz zu Sigwart (Die Impersonalien, S.62.) und Erdmann, B. (Logik 1. Bd. S. 233).

147) Weil diese Bemerkungen nach unserm Thema sich nur auf gegenständliche Begriffe beziehen, d. h. auf Namen, die eine Bedeutung haben, so machen die Eigennamen keine Schwierigkeit; denn bei ihnen handelt es sich nicht um solch gegenständliche Begriffe, sondern um rein äußere Benennungen konkreter Gegenständlichkeiten, um Meinungen, d. h. intentionales Gerichtetsein auf etwas. Und doch haben auch sie einen ‚Umfang'. Das Wort ‚Sokrates' weist nicht nur auf jenen berühmten, griechischen Philosophen und Lehrer Platons hin, sondern kann auch den Kirchengeschichtsschreiber Sokrates aus der Zeit Theodosius II. bezeichnen. Die Universalität des Eigennamens ist aber eine wesentlich andere als die der Begriffswörter. Bei diesen fließt sie aus dem Wesen der Idee, die das Wort bezeichnet. Alles, was die wesentlichen Merkmale des Baumes besitzt, wird Baum genannt. Nicht so beim Eigennamen. Nicht alles, was die Wesenseigenschaften dieses einen Menschen trägt, der Sokrates heißt, kann Sokrates genannt werden. Der Eigenname ist eine rein äußere Benennung, die den verschiedenen Individuen beigelegt wird, nicht auf Grund des Inhaltes, sondern nur zur äußeren Unterscheidung.

148) Eine Gegenüberstellung von Symbol und Zeichen ist streng genommen nicht zulässig, da beide Begriffe sich zum Teil decken. Zeichen ist der generelle Begriff, das Symbol fügt ihm noch ein wesentliches Merkmal hinzu. Gerade weil wir diesen Unterschied herausarbeiten, und zwar bezüglich des Wortes, bleibt die disjunktive Frage gerechtfertigt. In der genauen Abgrenzung des Symbolbegriffs schließen wir uns zum Teil an Hamann's Symbolauffassung an

(Hamann, R. Das Symbol), obwohl er gerade für das ‚Wort' als Symbol oder Zeichen keine klare Entscheidung gibt, ja überhaupt nicht zwischen Symbol und Zeichen trennt. (vergl. S. 28).

149) Darunter sind auch hier Personen, Dinge oder Handlungen zu verstehen.

150) S. th. 2—2, 58,1.

151) S. th. 3, 60,4.

152) Vergl. besonders S. th. 1, 15,1.

153) Gredt, Elementa, tom. 2 n 752 sqq.

154) Vergl. oben S. 37 f.

155) Lützeler, H. Einführung in die Philosophie der Kunst. S. 10.

156) Lützeler, aaO S. 12.

157) Lützeler, aaO S. 12.

158) Lützeler, H. Die christliche Kunst des Abendlandes. S. 170. Vergl. dazu das Bild Nr. 55 im Bilderverzeichnis.

159) Auf die Abhängigkeit der Sprachphilosophie haben wir oben bereits näher hingewiesen.

160) Ibel, R. Bildgeheimnis und Wirkung der Sprache, in: Zeitschrift für Deutschkunde. Jahrg. 1935, S. 470 ff.

161) Bühler, K. Die Symbolik der Sprache, in: Kantstudien, 33. Bd. (1928), S. 405ff.

162) Locke, Essay 3,1 sect. 5.
Hobbes, Elementorum philosophiae sectio prima. De Corpore, pars 1. cap. 2. sect. 5. (nach Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, S. 73ff).

163) Berkeley, A treatise concerning the principles of human knowledge, Introd. § 21 — § 24.

164) Vergl. Cassirer, Das Erkenntnisproblem, 2. Bd. S. 315 ff.

165) Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, S. 47.

166) Vergl. Thomas in 1. Periherm, lect. 2; de pot. q 9 a 5; C. G. lib. 4, c. 11; Aristoteles, 1. Periherm. c. 1. (16a, 3—8)

167) Sperber (Einleitung in die Bedeutungslehre) sagt: „Der Sprachforscher darf nie vergessen, daß das Wort eine doppelte Aufgabe zu erfüllen hat. Es ist dem Sprechenden nicht nur das Mittel zur Verständigung mit andern Individuen, sondern in mindestens ebenso hohem Grade ein Mittel zur Affektäußerung. Von diesen beiden Funktionen muß die letztere als die ursprünglichere gelten: sowohl das einzelne Individuum, wie der Mensch als Gattung, konnte schreien, lange bevor er sprechen konnte". (S. 37). Die zweite Aufgabe kommt meines Er. dem Wort nicht als Wort zu, sondern als hörbarer Klang.

168) Heimsoeth, Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik, S. 13 ff.

169) Güntert, Herm. Grundfragen der Sprachwissenschaft, S. 1 ff.
170) Ebner, Wort und Liebe, S. 130.
171) Ebner, ebd.
172) Steinthal, Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern, S.5.
173) Vergl. oben S. 17—18.
174) Erdmann, B. Umrisse zur Psychologie des Denkens. S. 29.
175) Cassirer, E. Philosophie der symbolischen Formen. 3. Bd. S. 20.
176) Humboldt, Wilh. v. Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechtes. S. 41.
177) Hönigswald, R. Die Grundfragen der Denkpsychologie. S. 43.
178) Vergl. Thomas S. th. 2—2, 91,1c; Caj. Comment. in S. th. 2—2, 110,1.
179) Erdmann, K. O. Die Bedeutuug des Wortes. S. 217ff.
180) Ammann, Die menschliche Rede. 1. Teil, S. 87ff.

A. QUELLEN

S. Thomae Aquinatis Doctoris angelici opera omnia, iussu impensaque Leonis P.M. edita. Romae (ex typographia polyglotta S. C. de Propaganda Fide) 15 Bände, seit 1882.

S. Thomas Aquinatis Doctoris angelici Opuscula Philosophica et Theologica, ed. a Michaele de Maria SJ. 3 vol. Tiferni Tiberini 1886.

Divi Thomae Aquinatis Summa theologica. Ed. altera romana. Romae 1925.

Summa totius theologiae S. Thomae de Aquino cum commentariis et opusculis Thomae de Vio Cajetani. Venetiis 1588.

Joannis a S. Thoma Cursus theologicus. 10 tomi. Parisiis, Vivès, 1883—1886.

Joannis a S. Thoma Cursus philosophicus. 3 tomi. ib. 1883.

Tabula aurea Petri a Bergamo in omnia opera S. Thomae Aquinatis. Permae 1873.

S. Augustini opera omnia. Patrologiae cursus completus accurante J. P. Migne, Patrologia Latina, tom. 32—47.

Platonis Dialogi secundum Thrasylli Tetralogias dispositi. 6 vol. Ed. C. FR. Hermann, Lipsiae 1902—1908.

Aristoteles, ed. Acad. Reg. Boruss. 9 tomi, Berolini 1831—1870.

B. LITERATUR

Abel, C., Linguistische Essays. 1882.

Ammann, Hermann, Die menschliche Rede. Sprachphilosophische Untersuchungen. 1. Teil. Lahr i. B. 1925.

Andrian, Leopold, Die Ständeordnung des Alls. München 1930.

Bacic, A., Introductio compendiosa in opera S. Thomae. Roma 1925.

Becker, Oskar, Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers. Eine ontologische Untersuchung im ästhetischen Phänomenbereich. (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Ergänzungsband: Husserl — Festschrift.) Halle a. S. 1919.

Behn, Siegfried, Die Wahrheit im Wandel der Weltanschauung. Berlin 1924.

Behn, Siegfried, Über Phänomenologie und Abstraktion. (Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft, 38, 1925.)

Benfey, Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in Deutschland. München 1869.

Billot, Ludovicus, De Deo uno et trino. Commentarius in 1. partem S. Thomae. 5. Auflage, Prati 1910.

Bremond, A., La synthèse thomiste de l'Acte et de l'Idée. (Gregorianum April—Juni, S. 267 ff. 1931).

Brunner, August, Die Grundfragen der Philosophie. Freiburg Br. 1933.

Bühler, Karl, Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache. Jena 1934.

Bühler, Karl, Die Symbolik der Sprache. (Kantstudien Bd. 33, S. 405 ff. 1928).

Bühler, Karl, Ausdruckstheorie. Das System an der Geschichte aufgezeigt. Jena 1933.

Cassirer, Ernst, Zur Theorie des Begriffs. (Kantstudien Bd. 33, S. 129 ff. 1928).

Cassirer, Ernst, Philosophie der symbolischen Formen. Berlin 1923—1929 3 Bände.
Cassirer, Ernst, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Berlin. (Bd. 1, 3. Aufl. 1922; Bd. 2, 3. Aufl. 1922; Bd. 3, 1. Aufl. 1920.)
Claudel, Paul, Ars poetica mundi. Übers. v. Robert Grosche. Der franz. Titel: Art poétique. Hellerau 1929.
Eibel, Hans, Die Grundlegung der abendländischen Philosophie. Bonn 1934.
Ell, Johannes, De analogia entis. (Manuskript.)
Engert, Joseph, Die Erschließung des Seins. Eine Einführung in Erkenntnistheorie und Logik. Bonn 1935.
Erdmann, Benno, Umrisse zur Psychologie des Denkens. (Philosophische Abhandlungen, Christoph Sigwart gewidmet.) Tübingen 1900.
Erdmann, K. O., Die Bedeutung des Wortes. 3. Aufl. 1922.
Feckes, Karl, Die Analogie in unserem Gotterkennen, ihre metaphysische und religiöse Bedeutung. (Veröffentlichungen des katholischen Institutes für Philosophie. Albertus-Magnus-Akademie zu Köln, Bd. 2, H. 3.) Münster.
Flesch, Joseph, Metaphysik des Symbols und der Metapher. Bonn 1934.
Gardeil, A., La structure de l'âme et l'expérience mystique. Paris 1927.
Gilson, Stephan, Der hl. Augustin. Eine Einführung in seine Lehre. Übers. v. Böhner Ph. und Sigge Tim. Hellerau 1930.
Gomperz, Theodor, Griechische Denker. 4. Aufl. 3 Bde. Berlin 1922— 1931.
Grabmann, Martin, Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik. (Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 35. Jahrgang 1922) Fulda 1922.
Grabmann, Martin, Thomas v. Aquin. Kempten 1917.
Grabmann-Mausbach, Aurelius Augustinus. Köln 1930.
Gredt, Joseph, Unsere Außenwelt. Innsbruck 1921.
Gredt, Joseph, Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae. 5. Aufl. 2 Bde. Friburgi Br. 1929.
Gredt, Joseph, De unione omnium maxima inter subiectum cognoscens et obiectum cognitum. (Xenia thomistica. Romae 1925, Bd. 1, p. 303ff.)

Grosche, Robert, Paul Claudel. Hellerau 1928.
Güntert, Hermann, Grundfragen der Sprachwissenschaft. Leipzig 1925.
Hagemann-Dyroff, Logik und Noetik. Freiburg Br. 1915.
Hamann, Richard, Das Symbol. (Diss.) Gräfenhainichen 1902.
Harnack, Adolf von, Augustin. Reflexionen und Maximen aus seinen Werken gesammelt und übersetzt. Tübingen 1922.
Heidegger, Martin, Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus. Tübingen 1916.
Heimsoeth, Heinz, Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und Ausgang des Mittelalters. Berlin 1922.
Henry, Paul, Plotin et l'occident. Louvain 1934.
Hermann, Ed., Der heutige Stand der Sprachwissenschaft. (Zeitschrift für Deutschkunde Jahrg. 1931).
Hessen, Johannes, Augustins Metaphysik der Erkenntnis. Berlin 1931.
Hessen, Johannes, Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. 19. H. 2.) Münster 1916.
Heymans, Gerhard, Zur Cassirerschen Reform der Begriffslehre. (Kantstudien Bd. 33, Jahrg. 1928. S. 109—129.)
Hönigswald, R., Grundlagen der Denkpsychologie. 2. Aufl. Leipzig 1925.
Horvath, Alexander, Metaphysik der Relationen. (Diss.) Graz 1914.
Hufnagl, Alfons, Intuition und Erkenntnis nach Thomas v. Aquin. (Veröffentlichungen des Kath. Institutes für Philosophie. Albertus-Magnus-Akademie zu Köln.) Münster 1932. Bd. 2, H. 5—6.
Humboldt, Wilhelm von, Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechtes. (Als Separatdruck der ‚Einleitung in die Kawi-Sprache'. Zitiert nach der Ausgabe von A. F. Pott, Berlin 1876.)
Husserl, Edm., Logische Untersuchungen, Halle 1901—1913.
Ibel, Rudolf, Bildgeheimnis und Wirkung der Sprache, (Zeitschrift für Deutschkunde, 1935 H. 7. Berlin.
Ipsen, Gunther, Sprachphilosophie der Gegenwart. Berlin 1930.

Ipsen, Gunther, Ursprache, Sondersprache, Gemeinsprache. (Blätter für Deutsche Philosophie Bd. 4, Jahrg. 1930—31.
Ipsen, Gunther, Stand und Aufgaben der Sprachwissenschaft. Heidelberg 1924.
Jaeger, Werner, Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Berlin 1923.
Kälin, B., Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus. Sarnen 1920.
Kälin, Bernhard, Hessen, Johannes, Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus. (Renzension), (Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, 30. Jahrg. 1917, S. 216ff.)
Kazubowski, Romuald M., Der wirkende Verstand nach Aristoteles und St. Thomas v. Aquin. (Divus Thomas 7.) Wien 1920.
Kuypers, K., Der Zeichen- und Wortbegriff im Denken Augustins. Amsterdam 1934.
Labriolle, Pierre de, Histoire de la littérature latine chrétienne. Paris 1924.
Lecène, P., Homo faber et homo loquens. Essai sur l'homme et sa double nature. (Revue philosophique, 111, Jahrg. 1931, S. 169ff.)
Liberatore, M., Die Erkenntnistheorie des hl. Thomas v. Aquin. Deutsch von E. Franz, Mainz 1861.
Logemann, H., Biologie und Philologie. (Germanisch-Romanische Monatsschrift Jahrg. 1911.)
Lützeler, Heinrich, Die christliche Kunst des Abendlandes. Bonn 1932.
Lützeler, Heinrich, Einführung in die Philosophie der Kunst. Bonn 1934.
Mandonnet-Destrez, Bibliographie Thomiste. Le Saulchoir 1921.
Manser, Gallus M., Das Wesen des Thomismus. (Divus Thomas Bd. 3, S. 3ff., S. 257ff.; Bd. 4, S. 172ff., 257ff.; Bd. 5, S. 3ff., 449ff.; Bd. 7, S. 3ff.)
Maritain, Jacques, Les degrés du savoir. Paris 1932.
Maritain, Jacques, Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre. Paris.
Matthes, Paula, Sprachform, Wort- und Bedeutungskategorie und Begriff. Halle a. S. 1926.

Merenger, Rudolf, Die innere Sprache in der Erregung. (Wörter und Sachen, Bd. 7, S. 50ff.) Heidelberg 1921.
Miller, Otto, Der Individualismus als Schicksal. Freiburg Br. 1933.
Nink, Kaspar, Grundlegung der Erkenntnistheorie. Frankfurt a. Main, 1930.
Nink, Kaspar, Die Wesenheiten der Dinge und ihre Erkenntnis. (Scholastik 1927) Freiburg Br.
Ott, Wilhelm, Über die Schrift des hl. Augustinus: De magistro. (Beilage zum Jahresbericht der K. Realschule Hechingen 1898).
Pasté, Sant' Agostino maestro. (Scuola cattolica) Milano 1931.
Paul, Hermann, Prinzipien der Sprachgeschichte. 5. Aufl. Halle a. S. 1920.
Penido, M., Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique. Paris 1931.
Pongs, Hermann, Das Bild in der Dichtung, Bd. 1. Marburg 1927.
Portalié, E., Augustin. (Dictionnaire de théologie catholique, t. 1, col. 2336 s., hrsg. v. Mangenot-Vacant) Paris 1903ff.
Porzig, Walter, Die Leistungen der Abstracta in der Sprache. (Blätter für deutsche Philosophie, Bd. 1930—1931.)
Pos, H. J., Le verbe et son rôle dans l'expression de la pensée. (Révue Philol. française, 1935, p. 337—347.)
Prantl, Karl, Geschichte der Logik. 4 Bde, Leipzig 1855—1870.
Przywara, Erich, Augustinus, Die Gestalt als Gefüge. Leipzig 1934.
Rousselot, Pierre, L'intellectualisme de St. Thomas d'Aquin. 1924.
Rousselot, Pierre, Métaphysique thomiste et critique de la connaissance. (Révue néo-scolastique de philosophie, 17. année-1910, p. 476s.) Louvain 1910.
Saussure, Ferdinand de, Cours de linguistique générale. Lausanne 1916.
Schmaus, Michael, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustin. Münster 1927.
Schmidt, Rudolphus, Stoicorum grammatica. Halis 1839.

Schneid, Mathias, Die Philosophie des hl. Thomas v. Aquin. Würzburg 1881.
Sertillanges, A. D., Der hl. Thomas von Aquin. Deutsch von Robert Grosche. Hellerau 1928.
Sperber, Hans, Einführung in die Bedeutungslehre. Bonn 1923.
Steinthal, H., Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern. Berlin 1890.
Stenzel, „Sokrates" (Pauly-Wissowa: Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Bd. 3A1, S. 811—890.)
Stöckel, Albert, Grundriß der Geschichte der Philosophie. Mainz 1924.
Sydow, Eckart von, Form und Symbol. Potzdam 1928.
Unger, Rudolf, Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhange seines Denkens. München 1905.
Vaissière, J. de la, Le sens du mot ‚verbe mentale' dans les écrits de S. Thomas. (Archives de Philosophie 3,2) Paris 1925.
Vollrath, W., Das Problem des Wortes. Gütersloh 1925.
Vossler, Karl, Geist und Kultur in der Sprache. Heidelberg 1925.
Weisgerber, L., Die Stellung der Sprache im Aufbau der Gesamtkultur. (Wörter und Sachen Bd. 16, 2. Teil.) 1934.
Weisgerber, L., Sprachwissenschaft und Philosophie zum Bedeutungsproblem. (Blätter für Deutsche Philosophie, 4. Bd. Jahrg. 1930—1931, S. 17ff.
Willmann, Otto, Geschichte des Idealismus, 3 Bde. Braunschweig 1894—1897.
Windelband, Wilhelm, Geschichte der Philosophie. 9. u.10. Aufl. besorgt von Rothacker, Erich. Tübingen 1921.
Winkler, Emil, Sprachtheoretische Studien. (Berliner Beiträge zur Romanischen Philologie, Bd 3. Jahrg. 1933—1934. Jena—Leipzig.)
Wintrath, Petrus, Von der Subjektbezogenheit des Gegenstandes unserer Erkenntnis. (Divus Thomas, 3. Bd. Jahrg. 1925. S. 145ff; S. 299ff.)
Wintrath, Petrus, Der Begriff des Erkennens und die Bewußtseinsjenseitigkeit des Erkenntnisgegenstandes. (Divus Thomas, 6. Bd, Jahrg. 1928 S. 129ff.) Freiburg/Schweiz.

Wintrath, Petrus, Wirklichkeit und Bild im Erkennenden. (Divus Thomas, Bd. 7, Jahrg. 1929, S. 61ff; S. 184ff.) Freiburg/Schweiz.

Zeller, Eduard, Die Philosophie der Griechen. 1. Teil, 2. Hälfte, 6. Aufl. (1920); 2. Teil, 1. Abt., 4. Aufl. (1889) Leipzig.

Zychlinski, Alexander von, Die species impressa und expressa beim beseligenden Schauakt nach der Lehre des hl. Thomas v. Aquin. (Diss.) Berlin 1918.

LEBENSLAUF

Der Verfasser dieser Arbeit, Lambert Bruns, katholischer Geistlicher, wurde in Wissel (Niederrhein) am 4. April 1904 geboren. Seine Gymnasialstudien machte er an der Rektoratschule zu Calcar und anschließend am Collegium Augustinianum zu Gaesdonck (Niederrhein), wo er am 6. März 1925 die Reifeprüfung ablegte. Dann widmete er sich während 12 Semester philosophischen und theologischen Studien am Priesterseminar des Redemptoristenordens in Hennef an der Sieg. Vom Wintersemester 1932/33 an setzte er seine theologischen und philosophischen Studien fort an den Universitäten Bonn und Köln.

Seine akademischen Lehrer waren die Herren Professoren und Dozenten: Barion, O. Becker, Behn, Dempf, Dölger, Geyer, Hessen, Junglas, Kahle, Kutzner, Neuß, Rademacher, Rothacker, Schwer und Vogels.

Ihnen allen, besonders Herrn Prof. Dr. Behn, sei auch an dieser Stelle für mannigfache Förderung und wertvolle Anregung herzlichst Dank gesagt.